

# ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ  
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,  
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексеева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршамбо (Франція), С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (Америка), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. В. Звѣньковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клевинина, С. Кавертца, (Америка), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курлюмова, И. Логовскаго, Ф. Либа (Базель), Н. О. Лосского, Ж. Маритена (Франція), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. М. Ремизова, Д. Ременъко, Ю. Сазоновой, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкого (†), Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккертдорфа, Г. Эренберга (Германія), отца Г. Цеврикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна).

— Адресъ редакціи и конторы: —  
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 23-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 23.

АВГУСТЬ 1930

№ 23.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

стр.

1. Б. Вышеславцевъ. — Этика сублимаций, какъ преодолѣніе морализма .....	3
2. А. Карповъ. — А. М. Бухаревъ (Архимандритъ Феодоръ) ...	25
3. Р. Плетневъ. — Достоевскій и евангеліе .....	48
4. С. Троицкій. — Почему закрываются церкви въ Россіи?....	69
5. Н. Бердяевъ. — Востокъ и Западъ .....	97
6. Н. Арсеньевъ. — Религіозное движение молодежи въ Германіи .....	110
7. Новые книги: В. Звѣньковскій. — Max Pribilla. S. J. <i>Um kirchliche Einheit. 1929 г.</i> .....	120
Г. Флоровскій. — Братья Карамазовы. (Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostoiiewskis Quellen) 1929 г.....	121



## ЭТИКА СУБЛИМАЦИИ КАКЪ ПРЕОДОЛЪНИЕ МОРАЛИЗМА

---

Этика естественного закона, этика всеобщаго закона добра (сюда относится и этика Канта) есть самая возвышенная форма этики, какая мыслима *до Христа и въ Христа*. Это признаетъ Ап. Павель. Онъ устанавливаетъ, что у Іудеевъ, у Эллиновъ и у Римлянъ въ сущности однъ и тѣ же принципы добра и зла (къ Рим. гл. 1 и 2): если у Іудеевъ есть Законъ Моисея, то у «народовъ» есть законъ, написанный въ сердцахъ, законъ естественный; и законъ Моисеевъ есть полное выражение естественного закона. Тѣмъ и другимъ одинаково вмѣняется въ заслугу, если они дѣлаютъ то, что признается добромъ по ихъ закону: «слава, честь и миръ вся кому, дѣлающему доброе, во первыхъ Іудею, потомъ и Эллину! Ибо нѣть лицепріятія у Бога». (Рим. II. 10. 11). И тѣ и другіе должны не только говорить, но и исполнять, не только вънѣшне, но и внутренне слѣдоватъ закону («по духу», въ сердцахъ).

Почему же нельзя удовольствоваться такой праведностью? Почему нужна благодать и искупленіе, почему только Христосъ есть Спаситель? Отвѣтъ очень простъ, его даетъ Гл. 3 къ Рим.: законъ указываетъ, что есть грѣхъ и запрещаетъ грѣхъ, но онъ безсиленъ бороться съ грѣхомъ. Объ этомъ безсиліи закона свидѣтельствуетъ вѣковой исторической опытъ: «Какъ Іудеи, такъ и

Эллины *всю подъ грѣхомъ*, какъ написано: нѣть праведнаго ни одного... всѣ соратились съ пути, до одного негодны»... (Рим. III. 9-18) и т. д. Что-же можетъ законъ сказать этимъ соратившимся? Онъ можетъ только произнести *сужденіе о грѣхѣ* («ибо закономъ познается грѣхъ»), которое превращается для нихъ въ осужденіе и проклятие. Здѣсь не можетъ быть возраженій, самооправданій, здѣсь «заграждаются всякія уста и весь міръ становитъся виновенъ предъ Богомъ» (Рим. III, 19). Законъ борется съ грѣхомъ посредствомъ сужденія и осужденія, но онъ не можетъ сдѣлать бывшее не бывшимъ, онъ не можетъ жалѣть, прощать, давать «оправданіе даромъ». Такія понятія, какъ покаяніе, искушеніе, прощеніе грѣха — лежать за предѣлами закона, метаюридичны. Законъ порождаетъ вообще *отрицательные аффекты* по отношению къ нарушителямъ: между отмщеніемъ, справедливое негодованіе. Онъ указываетъ, гдѣ есть преступленіе и вызываетъ гнѣвъ на это преступленіе («законъ производить гнѣвъ, потому что гдѣ нѣть закона, нѣть и преступленія», Рим. IV, 15). Быть можетъ, этотъ гнѣвъ справедливъ? Да, онъ можетъ быть справедливымъ, но все-же это отрицательный аффектъ: если «нѣть праведнаго ни одного» и всѣ до одного негодны, если весь міръ виновенъ предъ Богомъ, ибо онъ «весь во злѣ лежитъ», то гнѣвъ закона, гнѣвъ справедливости можетъ лишь сказать: *regeat timor datus, fiat justitia!* Это и есть гнѣвъ пророковъ. Онъ благороденъ, онъ великъ, да... но и послѣдній въ Царствіи Божіемъ больше этихъ великихъ. То, что спасаетъ, то, что «животворить», больше того, что губить и умерщвлять (хотя-бы справедливо).

*Положительные аффекты* въ отношеніи къ соратившимся — это нѣчто новое, неслыханное въ царствѣ закона: законъ не можетъ *любить*

грѣшниковъ, а Христосъ можетъ. Онъ предлагаетъ совершенно иной путь борьбы со зломъ. Путь новый и страшный и парадоксальный. Это не новая система заповѣдей, запретовъ, императивовъ, нормъ, это *не новый законъ*, не революція закона, — это приглашеніе, зовъ («много званыхъ...») въ царство творческой любви, въ царство конкретнаго любовнаго творчества. Любовь дѣйствуетъ не по правиламъ, она иногда соблюдаетъ норму закона, иногда нарушаетъ; иногда пользуется правомъ, иногда жертвуетъ правомъ. Только любовь можетъ *предложить* (не *повелѣть!*) подставить иногда щеку обидчику, только она можетъ предложить новый путь борьбы со зломъ: не противостоять злу зломъ (*μὴ ὀπιστῆαι τῷ πονερῷ*).

Путь этотъ, сколько бы ни предлагался человѣчеству, всегда будетъ казаться новымъ, невѣроятнымъ, парадоксальнымъ. И въ наше время пожалуй болѣе, чѣмъ когда-либо, онъ новъ. Самые искренніе христіане въ своихъ разсужденіяхъ чаще всего сползаютъ на путь закона. Современное человѣчество есть ветхій Адамъ, продолжающій ветшать; онъ прикрываетъ наготу свою ветхой, заплатанной одеждой закона. Но во Христа облеклись только немногіе праведники. Говорятъ: христіанство одряхлѣло; нѣть! Логосъ вѣченъ, а христіанское человѣчество еще очень юно; языческій міръ, міръ закона, міръ ветхаго Адама одряхлѣлъ.

Поэтому нужно, наконецъ, признать *безсиліе* закона въ его вѣковѣчной борьбѣ со зломъ: онъ не можетъ преодолѣть сопротивленіе плоти, не можетъ преодолѣть сопротивленіе грѣха, онъ не можетъ спасать и животворить, онъ не можетъ никого оправдать, онъ лишь говорить: всѣ виновны предъ Богомъ. Вотъ откуда вытекаетъ неизбѣжный выводъ: «дѣлами закона не оправдаетъ

ся предъ Нимъ никакая плоть; ибо закономъ познается грѣхъ». (Рим. III. 20, Рим. VII. 12. 13).

Трагедія закона заключается въ томъ, что онъ достигаетъ прямо противоположнаго тому, къ чему онъ стремится: обѣщаетъ оправданіе, а даетъ осужденіе («нѣтъ праведнаго ни одного»); ищетъ мира, а даетъ гнѣвъ; требуетъ соблюденія, а вызываетъ нарушеніе («проповѣдуя не красть, крадешь. Говоря: не прелюбодѣйствуй, прелюбодѣйствуешь. Гнушаясь идоловъ, святотатствуешь» Рим. II, 22); наконецъ — обѣщаетъ славу, а даетъ безчестье («хвалившись закономъ, а преступленіемъ закона безчестиши Бога?» Рим. II, 23).

Ошибаются тѣ, кто думаетъ, что справедливое устроеніе человѣчества («оправданіе») разрѣшается системой справедливыхъ законовъ, идеальнымъ государствомъ — монархіей, или республикой, или коммунизмомъ (какъ думалъ античный міръ и какъ думаетъ современное внѣхристіанское человѣчество); ошибаются и тѣ, которые хотятъ устроить человѣческую душу и сдѣлать ее праведной, связавъ своеволіе страстей сѣтью моральныхъ императивовъ и запретовъ. Ни усовершенствованіе законовъ, ни организація властей, ни постоянное моральное сужденіе и осужденіе (любимое занятіе толпы) — не устраниютъ и даже не уменьшаютъ количества зла и преступленія на протяженіи исторического пути. Попрежнему «міръ весь во злѣ лежитъ» и порою кажется, что онъ становится еще злѣе. Трагедія «закона» въ томъ, что онъ хочетъ и не можетъ, требуетъ и не выполняетъ, обѣщаетъ и не даетъ (das regennierende Sollen).

Почему же законъ не спасаетъ и не «оправдываетъ» человѣчество? Въ чёмъ здѣсь дѣло? Откуда неудача закона? Вѣдь странно, что жить подъ закономъ — значитъ жить подъ господствомъ грѣха? (Рим. VI, 4. Ср. III, 9-21). Неу-

жели отъ закона грѣхъ? (Рим. VII, 7). Вѣдь законъ былъ данъ для борьбы съ грѣхомъ, для «оправданія» (justificatio) — и вдругъ: «дѣлами закона не оправдается никакая плоть!». Законъ самъ по себѣ святъ «и заповѣдь свята и праведна и добра» — и вдругъ это «доброе дѣлается мнѣ смертоноснымъ», «посредствомъ этого доброго причиняется мнѣ смерть!» (Рим. VII, 12. 13). Здѣсь начинается та внутренняя *діалектика закона*, тотъ рядъ антиномій, вскрываемыхъ въ законѣ, и рядъ рѣшеній, которые ставятъ Ап. Павла на недосягаемую философскую высоту и которые никѣмъ еще не были достаточно поняты и по достоинству оцѣнены.

Первое рѣшеніе, какое мы встрѣчаемъ у Ап. Павла состоить въ слѣдующемъ: грѣхъ не отъ закона, а отъ сопротивленія закону; виноватъ не законъ, а беззаконіе; виновата не заповѣдь, а человѣкъ, который ее нарушаетъ. Но почему же онъ нарушаетъ ее? Причина лежитъ въ *сопротивленіи плоти*. Замѣчательная глава VII къ Рим. даетъ отвѣтъ на вопросъ, почему законъ потерпѣлъ неудачу, и показываетъ, въ чемъ лежитъ корень безсилія закона: законъ безсиленъ ибо онъ *ослабленъ плотію*.\*). Плоть есть источникъ зла. А законъ «духовенъ» и есть источникъ добра. Но «плоть» есть плотскій человѣкъ, есть свойство человѣка (и часто обозначаетъ у Ап. Павла и вообще въ Евангеліи — просто «человѣка»). Такимъ образомъ получается рѣшеніе: законъ духовенъ и добръ, — а я плотянъ, проданъ грѣху и золѣ (Рим. VII, 14). Законъ — добръ, а человѣкъ — золь.

Такой морализмъ можетъ требовать только «умерщвленія плоти» и въ концѣ концовъ умерщвленія человѣка. Если все зло въ человѣкѣ,

---

\*.) Такъ самъ Ап. Павелъ въ гл. УІІ, 3 формулируетъ сущность и смыслъ главы VII: «какъ законъ, ослабленный плотію, былъ безсиленъ, то Богъ послалъ Сына Своего».

а все добро въ законѣ, то: *regeat mundus, fiat justitia!* Иллюзорность рѣшенія очевидна. Оно рѣзко вскрываетъ новую, еще болѣе глубокую антиномію.

Въ самомъ дѣлѣ, задача всякой религіи и всякой этики состоитъ въ *спасеніи*, а не въ гибели и осужденіи человѣка. Весь смыслъ, вся інтенція закона состоять въ томъ, чтобы сдѣлать человѣка праведнымъ («оправдать», *justifyicare*); если онъ *бессиленъ* этого достигнуть и достигаетъ только обратнаго, тогда онъ теряетъ всякий смыслъ. *Бессильный* законъ есть нѣчто комическое: повелѣніе (императивъ), которое не связано съ подчиненіемъ внутренне противорѣчиво. Такой законъ не заслуживаетъ никакого уваженія, а потому пусть онъ оставитъ человѣка въ покоѣ и дастъ ему жить свободно: *regeat justitia, vivat mundus!*

\* \* \*

Бессиленіе закона проистекаетъ изъ сопротивленія плоти. Но мало одного бессиленія, есть и еще нѣчто худшее въ законѣ. Въ самомъ дѣлѣ, сопротивленіе есть противодѣйствіе нѣкоторому воздействию. Нѣть «противодѣйствія», если нѣть «воздѣйствія»: императивъ закона *вызываетъ* противодѣйствіе какихъ-то силъ.

Есть въ природѣ человѣка, повидимому, нѣчто неподчиняющееся закону, какой-то «духъ противорѣчія». И онъ прямо провоцируется запретомъ и велѣніемъ закона. Законъ правъ въ томъ, что онъ требуетъ, но виноватъ въ томъ, что своей императивной формой *вызываетъ духъ противленія* и слѣдовательно вызываетъ обратное тому, чего требуетъ, *вызываетъ преступленіе*.

Вырастаетъ новая антиномія, новый трагизмъ закона, новая варіація основной діалектической темы («законъ добръ» и «законъ золъ»). Чтобы

увидѣть всю силу, всю глубину, всю парадоксальность этой дерзновенной діалектики, необходимо поставить рядомъ эти изумительные тексты: \*)

«Безъ закона грѣхъ мертвъ»

«Прежде я жилъ въѣ закона, но когда пришла заповѣдь, грѣхъ ожилъ».

«Я не зналъ бы и грѣха безъ закона, я не зналъ бы и пожеланія, если-бы законъ не говорилъ: не пожелай».

«Заповѣдь послужила поводомъ къ тому, что грѣхъ произвель во мнѣ всякое пожеланіе».

«Грѣхъ, взявъ поводъ отъ заповѣди, соблазнилъ меня и убилъ ею»...

Такимъ образомъ законъ достигаетъ обратнаго результата: онъ вызываетъ духъ противорѣчія, искушеніе *преступить*; законъ прямо является *повородомъ, мотивомъ (афориѣ)* для грѣха; говоря «не пожелай», онъ вызываетъ пожеланіе («запретный плодъ»).

Это странное свойство закона заставляетъ въ немъ усомниться до самыхъ послѣднихъ предѣловъ. Это оно заставляетъ Ап. Павла сказать: что-же такое мы говоримъ? въ такомъ случаѣ законъ есть грѣхъ? (Рим. VII, 7) законъ есть зло? вѣдь: «Заповѣдь, данная для жизни, послужила мнѣ къ смерти» (10)!

Не есть ли законъ *прямо причина грѣха?* Этого, конечно, не можетъ быть; законъ не есть причина грѣха, какъ онъ не есть и причина добродѣти. Ни преступленіе, ни послушаніе не вытекаютъ изъ закона съ необходимостью. Нельзя сказать, что законъ автоматически вызываетъ под-

---

\*) Въ нихъ цѣликомъ даны темы Ницше, Достоевскаго и Шестова. Въ нихъ поставлена проблема отверженія морализма и утвержденія «все позволено» (и самый этотъ афоризмъ принадлежитъ Ап. Павлу). Но то, на чёмъ останавливается Ницше и Шестовъ, есть для Ап. Павла лишь діалектическій моментъ. Онъ идетъ дальше и выше, и за нимъ, конечно, Достоевскій.

чиненіе; но нельзя также сказать, что онъ автоматически вызываетъ нарушеніе. Человѣкъ именно не есть автоматъ, а есть свободная личность.

Межу велѣніемъ закона и рѣшеніемъ человѣка лежитъ таинственная подсознательная сфера аффектовъ и не менѣе таинственная сознательная сфера свободы. Законъ лишь «мотивируетъ», но не обусловливаетъ причинно. И противоборство закону тоже лишь «мотивируетъ», но не механически отбрасываетъ законъ. Вотъ почему Ап. Павелъ называетъ законъ не причиной, а лишь *поворотомъ*, мотивомъ для грѣха. Это не снимаетъ отвѣтственности съ закона, ибо служить «поворотомъ» для грѣха есть большой грѣхъ.

Но это ставить вопросъ о послѣднихъ и истинныхъ источникахъ грѣха. Вѣрнѣе о послѣднихъ источникахъ всякаго *дѣйствія*, хорошаго или дурнаго; ибо ясно изъ предыдущаго, что законъ не есть ни причина добра, ни причина зла.

Быть можетъ, законъ пригоденъ въ практической жизни для познанія того, что признается «преступленіемъ» («закономъ познается грѣхъ» — *ratiō cognoscendi* преступленія), но онъ никогда не спускается до той глубины, гдѣ лежитъ *ratiō essendi* преступленія. Эта глубина для него ирраціональна, недоступна, непроницаема. Законъ есть *раціональное правило*, обращающееся къ уму, къ сознательной волѣ, но не къ ирраціональнымъ, безсознательнымъ и подсознательнымъ инстинктамъ и влеченіямъ — тамъ: «вижу иной законъ, противорѣчіюЩій закону ума моего». (Рим. VII, 23).

Вотъ этотъ законъ *ирраціонального противоборства* (ирраціонального, ибо онъ противоположенъ и непонятенъ закону ума: «не понимаю, что дѣлаю» Р. VII, 15) — онъ именно указываетъ на глубокіе источники грѣха.

*Законъ иррационального противоборства* можетъ имѣть двѣ формы и происходить какъ-бы въ двухъ сферахъ: существуетъ противоборство *человѣческое* и противоборство *сверхчеловѣческое* (діавольское). Противоборство человѣческое, которое стоитъ въ центрѣ вниманія Ап. Павла, есть сопротивленіе *плоти*, «плотскихъ помышленій», которые закону Божію не покоряются и потому являются «враждою противъ Бога» (Рим. VIII, 7), это противоборство «закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ» (Рим. VII, 23), это сопротивленіе всей *подсознательной сферы* инстинктовъ и влеченій, связанныхъ съ чувственно-тѣлеснымъ міромъ («плотскія помышленія»), которые не подчиняются *сознательной волѣ* и закону ума. Феноменологія такого сопротивленія, та форма, въ какой мы его переживаемъ, выражена у Апостола такъ: «не то дѣлаю, что хочу, а что не-навижу, то дѣлаю»... «желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу»...

Вотъ, поистинѣ, типическое состояніе человѣческой слабости, человѣческой «вражды противъ Бога», которая не дерзаетъ идти дальше, которая выражается только въ «безсиліи закона, ослабленнаго плотію» (Р. VIII, 3). Она и составляетъ для Апостола центръ вниманія, ибо «живущіе по плоти, которые о плотскомъ помышляютъ», составляютъ подавляющее большинство человѣческаго рода, для которыхъ прежде всего и писанъ всякий законъ.

Сознательный законъ, выраженный въ формѣ запрещенія и обращенный къ волѣ, вызываетъ обратное дѣйствіе въ силу противодѣйствія подсознательного міра. И это противодѣйствіе тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше усиліе воли, желающее исполнить императивъ. Таково изумительное свойство сознательного волевого усилія въ отношеніи къ подсознательному міру, которое

открыто современными изслѣдователями подознательной сферы и формулировано, какъ *Loi de l'effort converti*. Этотъ законъ экспериментально подтвержденъ опытами, которые всякий можетъ повторить.

Апостолъ Павель зналъ дѣйствіе этого закона и нашелъ его, какъ «иной законъ, находящійся въ членахъ моихъ, и противорѣствующій закону ума моего». То, что онъ помѣщалъ это «противорѣство» въ членахъ и въ плоти не должно наскъ сбивать. «Плоть» въ терминологіи Ап. Павла вовсе не означаетъ только нашего пространственаго физическаго тѣла, она обнимаетъ всю низшую *чувственно-пожелательную* природу человѣка, которая, конечно, связана съ физическимъ тѣломъ и лежитъ, такъ сказать, между «тѣломъ» и «душой». Такимъ образомъ «плоть» имѣть по отношенію къ интересующему насъ вопросу два значенія у Ап. Павла: 1, *плоть*, какъ *чувственно-пожелательная* сфера подсознанія, стоящая въ предѣльной и таинственной близости къ тѣлу\*) и 2, *плоть*, какъ тѣло, организмъ, изучаемый біологіей.

Человѣкъ имѣть такую структуру іерархическихъ ступеней по Ап. Павлу: онъ состоять изъ 1) духа, 2) сознательной души, 3) подсознательной *чувственно-пожелательной* сферы («плотскія помышленія»), 4) тѣла («плоть»). Для третьей ступени Ап. Павелъ особаго термина не имѣть (у Платона — *ἐπιθυμία*).

*Подсознаніе* есть понятіе нашихъ дней. Прежнее понятіе души исчерпывалось *сознаніемъ*, тѣмъ, что лежитъ въ свѣтломъ полѣ переживанія, что сознается. Подсознательныя влеченія Ап. Павелъ не могъ назвать «душою», потому что они инстинктивны, безсознательны, не лежать въ свѣтломъ полѣ сознанія; онъ предлагаетъ ихъ назвать «пло-

\*) Отношеніе взаимодѣйствія, являющееся неразгаданнымъ и для современной науки.

тью» въ виду ихъ связи съ чувственностью и органами чувства. Можно доказать, что «плоть» здѣсь означаетъ особую, третью ступень человѣческаго существа, ссоответствующую «подсознанію», съ его чувственно-пожелательной, эротически-тендирующей природой, нащупанной и угаданной Фрейдомъ.

Что «плоть» обозначаетъ здѣсь все-же психическую сферу, а не пространственно-тѣлесную, видно изъ такого выраженія, какъ «плотскія помышленія» (*φρόνμα τῆς σαρκός*) и «жизнь по плоти»; но эти помышленія» не суть сознательныя мысли, ибо мыслить по терминологіи Апостола умъ (*νοῦς*); они не суть и сознательныя желанія, сознательная воля, ибо «дѣлаю то, чего не хочу». «Плотскія помышленія» всецѣло противопоставляются моему уму, моей волѣ, всей сферѣ моего сознанія («внутренній человѣкъ»), всему моему сознательному я (Рим. VII, 15-25), и все-же они еще называются «помышленіями», иногда «похотью», и потому въ какомъ-то смыслѣ принадлежать къ психическому міру, относятся къ «внутреннему человѣку», къ тому-же самому моему я (Рим. VII, 25). Непонятно, откуда они являются, эти странные порывы, эти изверженія изъ подземной тьмы, противорѣчащія всему, что я признаю за добро, что я хочу, чему я служу умомъ: «не понимаю, что дѣлаю; потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю». Они необъяснимы изъ я, необъяснимы изъ сознанія: «а потому уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ». Гдѣ же онъ живеть? если не въ сознаніи, какъ это было показано, (ибо въ сознаніи я нахожу желаніе добра и согласіе съ закономъ: «хочу дѣлать доброе»), то только подъ порогомъ сознанія. Туда не проникаетъ сила закона, который умѣеть обращаться только къ уму и къ сознательной волѣ, тамъ гнѣздится «иной законъ, противорѣствующій закону ума» (*loi de l'effort converti*).

Сферу *подсознанія* Апостолъ опредѣляетъ, какъ *не я*, ибо я есть для него сфера *сознанія*; тамъ, въ подсознаніи, онъ помѣщаетъ законъ противоборства и грѣхъ. Но грѣхъ въ какомъ то смыслѣ все-же живетъ «во мнѣ», его нельзя выбросить въ тѣлесно-пространственный міръ, онъ связанъ съ «внутреннимъ человѣкомъ», и его источникомъ является то-же самое я, ибо оно является центромъ и сознанія и подсознанія.

Такъ выявляется необходимость третьей ступени человѣческаго существа, которую Апостолъ называетъ «плотью», это ступень психическая, но не сознательная, это *подсознаніе*.

Библія, при своемъ глубокомъ знаніи человѣческаго «сердца», чувствуетъ присутствіе того, что современная психологія называетъ подсознаніемъ, и указываетъ на эту сферу при помощи своей собственной терминологіи. Внутренній міръ во всей его неисчерпаемой глубинѣ («внутренній человѣкъ» Ап. Павла) чаще всего называется въ ветхомъ Завѣтѣ «сердцемъ». И въ этомъ внутреннемъ мірѣ далеко не все ясно усматривается и сознается даже самимъ его носителемъ. Во «внутреннемъ человѣкѣ» существуетъ таинственная и сокровенная сфера, не озаряемая его собственнымъ сознаніемъ. «Глубоко сердце человѣка... и кто познаетъ его?» Только Богъ проникаетъ «сердца и утробы». Постоянно повторяющійся терминъ «сердца и утробы» какъ разъ намѣчаетъ то, что теперь называется *подсознаніемъ* съ его чувственно-пожелательной, эrotической природой. Самое выраженіе «утробы» какъ-бы указываетъ на то, что лежитъ подъ сердцемъ, ниже сердца; и если «сердце» чаще всего означаетъ «сознаніе», то «утроба» должна означать «подсознаніе».

Правда «сердце» ирраціонально не только въ смыслѣ низшей своей сферы, соприкасающейся съ «плотью», но и въ смыслѣ высшей, соприкасаю-

щейся съ «духомъ», и являющейся органомъ духа; но во всякомъ случаѣ его ирраціональность, глубина и бездна обнимаетъ какъ высшія мистическія переживанія, такъ и низшія подсознательныя, «утробныя» влеченія. \*)

Сокровенная область «сердца», которая является «сокровенной» и слѣд. подсознательной и для самого ея носителя, вовсе не должна быть непремѣнно возвышенной и близкой къ Богу. Изъ нея могутъ происходить, неожиданно для самого человѣка и безсознательно, какъ добрая, такъ и злая дѣянія:

«добрый человѣкъ изъ доброго сокровища сердца своего выносить доброе, а злой человѣкъ изъ злого сокровища сердца своего выносить зло» (Лк. VI, 45. Мѳ. XII, 35. Ср. Мр. VII, 21. Мѳ. XV, 19).

Подсознаніе представляетъ собою, такимъ образомъ, сферу безконечныхъ возможностей, изъ которыхъ возникаетъ порокъ и добродѣтель; оно есть матерія (въ греческомъ смыслѣ), которая можетъ принять прекрасную или безобразную форму. Это *хаосъ*, древній «родимый хаосъ», который «шевелится» (Тютчевъ) подъ порогомъ сознательной жизни, съ ея рациональными нормами, съ ея резонабельной волею: мы видѣли, что законъ есть форма, не умѣющая формировать этой матеріи и вызывающая противоборство этого хаоса.

\* \* \*

Въ чёмъ же заключается средство къ овладѣнію таинственными подсознательными силами души? Современная психологія подсознанія съ ея теоріей психоанализа и внушенія указываетъ намъ путь, подлинность котораго подтверждается величайшими философскими и религіозными ученіями. Въ свѣтѣ этихъ ученій вмѣстѣ съ тѣмъ

---

\*) См. О сердцѣ подробнѣе Б. Вышеславцевъ. Сердце въ христианской и индійской мистикѣ. УМСА press, Paris.

отбрасывается все модное, суетное и нездоровое, что есть въ доктринахъ «подсознательнаго», и остается все исконное, древнее и вѣчное, намѣченное Платономъ и Ап. Павломъ.

Неудача императивной нормы и ея столкновеніе съ закономъ ирраціонального противоборства (*loi de l'effort converti*) указываетъ намъ путь. Подсознаніе не подчиняется прямому вѣлѣнію. Законъ обращается къ разумной волѣ и дѣйствуетъ въ средней разсудочной сферѣ, въ сферѣ освѣщенной сознаніемъ. Подсознаніе остается для него закрытымъ. Нужно умѣть проникать въ подсознаніе, угадывать, что въ немъ происходитъ и влиять на него. Прямымъ путемъ это невозможно и возможно лишь обходнымъ путемъ психоанализа. Здѣсь лежитъ заслуга Фрейда и его открытие *эротической природы* подсознанія. Однако геніальнымъ предвосхищеніемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ существеннѣйшей поправкой Фрейда является Платоново ученіе объ Эросѣ. Эросъ безконечно большее объемлетъ, нежели *libido sexualis*, нежели даже эротическая влюбленность. Это его корни и цвѣты, но не его всеобъемлющее древо жизни.

Необходимость расширенія понятія *libido* за предѣлы сексуальной сферы сознаютъ всѣ значительные мыслители, вышедшиѣ изъ Фрейда. Такъ, Юнгъ понимаетъ *libido*, какъ основную *психическую энергию*, соответствующую въ области психического бытія тому, что называется энергией въ физикѣ. Бодуэнъ предлагаетъ для этой основной душевной потенціи терминъ *potentiel affectif*. \*) Для Адлера эта движущая пружина души есть жажды власти и господства. Эросъ Платона объемлетъ все это: онъ означаетъ существенную и несводимую функцию души, *функцию стремленія*, уходящую въ безконечность и многообразную по содержанію, но всегда направ-

\*) Jung. *Wandlungen und Symbole der Libido*.

вленную на возрастаніе бытія, на его «валоризацію».

Эросъ есть влюблennость въ жизнь, «аффектъ бытія» (Фихте), жажда полноты, жажда полноцѣнности, рожденіе въ красотѣ, жажда вѣчной жизни (все это сказалъ еще Платонъ); а въ концѣ концовъ Эросъ есть жажда воплощенія, преображенія и воскресенія, бого-человѣческая жажда, жажда рожденія Богочеловѣка, этого подлиннаго «рожденія въ красотѣ», жажда обоженія и вѣра, что «красота спасетъ міръ» (Достоевскій) — и это сказали христіанство, ибо оно есть *религія абсолютно желаннаго*. И оно сказали то, чего искаль и что предчувствовалъ Платонъ, ибо «рожденіе въ красотѣ» есть конечно воплощеніе и преображеніе.

Если вѣрно, что подсознаніе обладаетъ эротически-тендирующей природой, то вотъ во что оно «сублимируется» и вотъ какіе цвѣты вырастаютъ изъ его сокрытой глубины:

Свѣтъ изъ тьмы, надъ темной глыбой  
Вознести не могли бы  
Лики розъ твоихъ,  
Еслибъ въ сумрачное лоно  
Не впивался погруженный  
Темный корень ихъ».

(Соловьевъ).

Нѣсколько курьезной можетъ показаться такая «существенная» поправка къ идеѣ Фрейда, и однако она единственно послѣдовательна: «сублимациі» ищетъ Фрейдъ \*) и сублимацию въ грандіозныхъ размѣрахъ даетъ Платонъ. Тендирующее движеніе Эроса беретъ направленіе на то, что кажется Платону наиболѣе «sublime». Если хри-

\*) Т.-е. возведенія къ высшему, возвышенія, поднятія, облагороженія. Сублимациі противоположна профанація, въ которой часто повиненъ Фрейдъ, т.-е. низведеніе высокаго, заподазриваніе священнаго. Пріемъ научно интересный и цѣнныій, но этически, эстетически и религіозно часто совершенно невыносимый и мѣшающій сублимациі. Съ этой стороны идутъ всѣ нападенія на Фрейда. Психоаналитикъ, конечно, объяснить позицію нападающаго особой психической функціей «цензуры». Но, въ отвѣтъ на это, позицію Фрейда можно охарактеризовать, какъ манію сексуальной профанаціи, установку весьма распространенную и вредную.

стіанство видить еще болѣе высокій пунктъ, опредѣляющій направленіе, то оно должно продолжать сублимацию, ибо сублимациія вообще не останавливается: «возводить» можно лишь къ тому, что считаешь высшей цѣнностью (*le plus sublime*).

Все творчество, вся культура и вся религія есть «сублимациія», берущая направленіе на то, что открывается (въ «Откровеніи»), какъ высшая цѣнность: «гдѣ сокровище ваше, тамъ и сердце ваше», гдѣ ваша высшая цѣнность, тамъ и вашъ Эросъ.

Гимнъ любви у Ап. Павла есть выраженіе предѣльно сублимированаго Эроса \*): вотъ во что преображается подсознательная жажда жизни, полноты и блаженства! Космосъ любви возникаетъ изъ хаоса темныхъ эротическихъ порывовъ. Эросъ половой любви допускаетъ сублимацио «во Христа и во Церковь» и есть «великая тайна» и таинство. Больше того, здѣсь центръ христіанскихъ тайнъ, ибо всѣ христіанскіе символы изъ Эроса вырастаютъ: Отецъ, Сынъ, Матерь, братья, Женихъ, Невѣста.\*\*). Если-бы влюбленность, бракъ материнство, отцовство были чѣмъ-то низкимъ и презрѣніемъ (какъ думаютъ гностической ереси), то эти символы не могли-бы возникнуть. Въ нихъ заключается указаніе на возможность могу-чей сублимациіи Эроса: семья есть малая Церковь, и Церковь есть большая семья. Если-бы Эросъ былъ презрѣненъ въ какомъ-либо своемъ аспектѣ, то какъ могла-бы «Пѣснь пѣсней» стоять въ канонѣ священныхъ книгъ?

\* \* \*

Черезъ Діонисія Ареопагита, великаго основоположника восточно-христіанской (а въ значительной степени и западной) православной мисти-

\*) Вотъ настоящій христіанскій «Пиръ» и христіанскій Эросъ, а не бездарный «пиръ 10 дѣвъ» Мефодія Патарскаго.

\*\*) Розановъ не обратилъ на это достаточнаго вниманія въ своихъ нападеніяхъ на христіанство за его анти-эротизмъ.

ки и черезъ его геніального ученика и истолкователя Максима Исповѣдника, христіанство воспринимаетъ въ себя Платоново учение объ Эросѣ и даетъ ему наивысшее завершеніе. «Небесная Іерархія» Діонисія представляеть собою грандіозною систему «сублимациі», возведенія низшаго къ высшему; и это возведеніе совершается силою Эроса \*) и завершається «обоженіемъ». Самъ Творецъ всего сущаго «есть добрый и божественный Эросъ», «добротворящій Эросъ бытія ( $\alpha\gamma\alpha\theta\epsilon\rho\beta\varsigma\tau\alpha\mu\alpha\epsilon\omega\varsigma$ ), предсуществующій въ избыткѣ». «Божественный Эросъ, безначальный и безконечный». И Христосъ есть «распятый Эросъ». Діонисій защищаетъ «божественное имя Эроса» по сравненію съ  $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$  \*\*).

Максимъ Исповѣдникъ слѣдуєтъ за Діонисіемъ, расширяя и углубляя его учение о любви. Для него любовь есть божественная сила, стягивающая и связывающая воедино весь космосъ и всякую вещь, существующую въ немъ, высшую и низшую. Эта сила есть Эросъ\*\*\*).

---

\*) Эросъ имѣеть іерархическія ступени высоты: существуетъ Эросъ физическій, Эросъ душевный, Эросъ духовный (умный), Эросъ ангельскій, Эросъ божественный. И на всѣхъ ступеняхъ это все-же Эросъ, одна и та-же сила, именно: соединяющая и связывающая сила. *De div. nom. C. IV. § 15.*

\*\*) *De div. nom. Cap. IV. § 10, § 14, § 12.* Онь говоритъ здѣсь: мы чтимъ имя Эроса... пусть не клевещутъ на имя Эроса... Чернь не понимаетъ «простого смысла божественнаго имени Эроса» и соответственно своимъ понятіямъ разумѣеть чувственную и тѣлесную любовь, которая не есть истинный Эросъ, но его отображеніе ( $\epsilon\beta\omega\lambda\omega$ ), или лучше — отпаденіе отъ истиннаго Эроса. Этимъ словомъ, которое черни кажется болѣе грубымъ и которое полагается въ божественной Премудрости (ссылка на *Sap. VIII, 2*), она, эта чернь, будетъ поднята и возведена къ постиженію истинно-сущаго Эроса. *Iv. §11 и 12.* Вотъ гдѣ идея «сублимациі» Эроса выражена со всею точностью.

\*\*\*) Всльдъ за Діонисіемъ, Максимъ Исповѣдникъ употребляетъ термины  $\epsilon\omega\varsigma$  и  $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ , какъ равнозначные («теологи называютъ Божество иногда Эросомъ, иногда любовью»...), отдавая однако преимущество Эросу: процитировавъ «Богъ есть любовь ( $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ )», онъ тотчасъ добавляетъ: это значитъ «сладость и вожделѣніе ( $\gamma\lambda\omega\alpha\sigma\mu\delta\varsigma\chi\alpha\iota\epsilon\pi\beta\omega\mu\alpha$  — *Cant. 5. 16*), т.-е. Эросъ»; и затѣмъ цитируетъ тѣ мѣста, гдѣ въ Писаніи стоитъ «Эросъ» (*Sap. VIII. 2. Prov. IV.6*) Нарочно избираются такие термины, къ которымъ вы-

рецъ природы связалъ ее въ единство съ своей собственной Ипостасью (въ воплощении), чтобы «остановить ея беспокойство» и привести ее къ себѣ. Такъ выражаетъ Максимъ Исповѣдникъ сублимацио беспокойного хаоса природныхъ силъ, и эта сублимацио есть воплощеніе божественнаго и обоженіе природнаго.

Страсти совсѣмъ не плохи сами по себѣ, онъ «хороши въ рукахъ ревнителей доброй жизни». Даже такія страсти, какъ «вожделѣніе», «сластолюбіе», «страхъ» — допускаютъ сублимацио: вожделѣніе превращается въ «стремительный порывъ желанія божественныхъ благъ»; сластолюбіе — «въ блаженство и восхищеніе ума божественными дарами»; страхъ — въ боязнь отвѣтственности за грѣхъ; печаль — въ раскаяніе.\*).

Порокъ созданъ изъ того-же материала, какъ и добродѣтель. Нѣтъ природныхъ силъ души и тѣла, которые были-бы плохи сами по себѣ, онъ становится злымъ лишь тогда, когда принимаютъ особую форму, именно *форму извращенія*.\*\*) «Сублимацио» есть возстановленіе первоначально-божественной и къ Богу устремленной формы. И

---

ражаютъ «сублимацио», возведеніе самаго низшаго къ самому высшему (ἐπιθυμία, προκυψη) — особенно любопытень обоснованный выборъ послѣдняго «нечистаго» для профановъ термина). См. Capit. quinques Cent. Cent. V 83-90. Migne, т. 90, стр. 1383-1387.

\*) Добротолюбіс. т. III, стр. 258. Умозріт. и дѣят. главы, 116.

\*\*) Παρίχρεστις — «извращенное пользованіе» силами души — вотъ источникъ порока, говорить Максимъ; ничто изъ того, что сотворено Богомъ, не есть зло. Та-же самая ἐπιθυμία (вожделѣніе, libido на языкѣ фрейдіанцевъ) — можетъ принять форму сластолюбія, или-же, наоборотъ, форму цѣломудрія, любви, божественнаго Эроса. «Не пища плоха, но чревоугодіс; не произведеніе на свѣтъ дѣтей, но блудъ; не деньги, но скучность; не слава, а тщеславіе. Ничто не дурно въ вещахъ, а дурно извращенное пользованіе ими, которое происходитъ оттого, что умъ не заботится о культивированіи (γεωργία, земледѣліе) природы». De Char. Cent. III, 3, 4, 5. Migne т. 90 стр. 1018 ff. Ср. ів. 71. 98.

весь хаосъ подсознательного міра пуждается въ такой формѣ. Какова-же она, если ею не можетъ быть форма закона?

\* \* \*

Здѣсь нужно сразу высказать нѣчто существенное, самое существенное, быть можетъ, въ этикѣ благодати, то, что предвосхищаетъ ея конецъ и завершеніе:

Возстановленіе первоначально-божественной и къ Богу устремленной формы въ человѣкѣ есть возстановленіе «Образа и Подобія» Божія; а та сила, которая схватываетъ этотъ образъ есть *воображеніе*. Но мы не могли-бы вообразить никакого «образа Божія», если-бы не было факта Бого-воплощенія, если-бы не стоялъ предъ нами образъ Христа. \*) Воображеніе требуетъ воплощенаго образа; больше того, воображеніе и есть воплощеніе. Оно всегда воплощаетъ свои образы, облекаетъ ихъ плотью и кровью.

Мы встрѣчаемся здѣсь съ совершенно новой силой, съ *воображеніемъ*. Нужно понять его психологическую сущность, его метафизическое, этическое и мистическое значеніе. Раціонально-императивная норма закона обращается всегда къ сознанію, къ сознательной волѣ, и не умѣеть обращаться съ подсознаніемъ, которое ей не повинуется и противоречитъ. Воображеніе, напротивъ, обладаетъ особымъ даромъ проникновенія въ подсознаніе, особымъ органическимъ средствомъ съ Эросомъ. И это потому, что подсознаніе есть тотъ подземный ключъ, изъ котораго бывать струя фантазіи, и вмѣстѣ съ тѣмъ тотъ темный бассейнъ, куда обратно падаютъ сверкающіе образы, чтобы жить тамъ и двигаться въ недоступной глубинѣ. Подсознаніе питается об-

---

\*) Видѣвшій Меня — видѣлъ Отца.

разами воображения и питаетъ ихъ. Подсознаніе, какъ бы дремлетъ и видить сны, которые не сознаетъ. Иногда эти сны уплотняются до степени прекрасныхъ образовъ искусства \*), или жизеннъихъ безумствъ; иногда обратно, въ жизни, или въ искусствѣ воспринятые образы живутъ въ подсознаніи и производятъ свое невидимое вредное или полезное дѣйствіе. Фрейдъ въ своемъ толкованіи сновъ и въ своемъ психоанализѣ показываетъ, какъ отыскивать въ подсознаніи вредные образы и какъ ихъ извлечать оттуда. Nouvelle école de Nancy со своей новой теоріей внушенія показываетъ, какъ вводить въ подсознаніе цѣнныя образы, пригодные для формированія и сублимированія.

Чтобы взвѣсить сравнительную силу *сознательной воли и воображенія*, нужно вдуматься въ суровое слово Куз: при всѣхъ случаяхъ столкновенія воли и воображенія, побѣждаетъ всегда воображеніе безъ всякихъ исключеній! Но законъ всегда обращается къ сознательной волѣ и потому всегда можетъ быть побѣжденъ *соблазнами воображенія*, когда дѣло идетъ о покореніи подсознанія, о плѣненіи Эроса.

Подсознаніе повинуется только воображенію, но норму нельзя вообразить, она не имѣть образа, ее можно только мыслить. Не существуетъ Эроса закона, и Кантъ это зналъ: нельзя любить законъ, законъ можно только «уважать»; любить-же можно только конкретный образъ, и если идею, идеалъ, то только воплощенный въ живомъ лицѣ.\*\*)

---

\*) «Милые предметы мнѣ снились, и душа моя  
Ихъ образъ тайный сохранила...  
Ихъ послѣ муза оживила» (Пушкинъ).

\*\*) Не существуетъ любви къ добру какъ къ абстрактной идеѣ, ибо любить и ненавидѣть можно лишь живое, конкретное бытіе. На это спраедливо указалъ Шелеръ: так. наз. «любовь къ добру» есть фарисеизмъ, моральная ненависть къ грѣшникамъ, даже ненависть къ міру. Wesen und Formen der Sympathie 1923. Bonn. Grundwerte der Liebe und die «Liebe zum Guten». 187 ff.

Даже Эросъ Платона, философскій Эросъ по преимуществу, устремленный къ міру идеи \*), даже онъ предвѣщаетъ и предсказываетъ путь *воплощенія*: ему мало любви къ идеѣ, «любви къ мудрости» (*φιλοσοφία*), ему нужна любовь къ конкретному образу, къ живому *воплощению мудрости*. Сократу отдалъ Платонъ живую полноту своего Эроса, судьба Сократа стала «жизненной драмой Платона» (Вл. Соловьевъ), съ нимъ онъ живеть, умираеть и воскресаетъ.

Единственный и парадоксальный для античнаго міра фактъ: величайшій философъ и художникъ всѣхъ временъ скрылъ свое авторство, отказался отъ высшей чести и славы, все свое лучшее перенесъ въ образъ «учителя», вообразилъ и воплотилъ въ немъ; и вмѣстѣ съ тѣмъ — его въ себѣ. Говорить только Сократъ, Платонъ не участвуетъ въ «діалогахъ», Платона нѣтъ. А если онъ и говоритъ однажды о своемъ авторствѣ, то только слѣдующія изумительныя слова: «да и нѣтъ, и не было никакого Платона, а есть только Сократъ, снова ставшій молодымъ и прекраснымъ!»

Здѣсь нѣтъ никакой ложной скромности или смиренія (которое, кстати сказать, было неизвѣстно античному міру), здѣсь полное воплощеніе Сократа въ душѣ Платона, и преображеніе этой души при помощи этого образа. Совершенно также, какъ у Ап. Павла:

«*Не я живу, а живеть во мнѣ Христосъ!*»

---

\*) Для Платона можно любить идею и прежде всего «идею добра», но только потому, что идеи для него не суть абстрактныя понятія, блѣдныя тѣни дѣйствительности, а напротивъ *живые прообразы* и прежде всего *образы*. Самое слово «идея» и «эйдось» — значитъ «видъ» и «образъ», т.-е. интуитивно-созерцаемое видѣніе. Идея добра для Платона есть центральный образъ мірового солнца, образъ непостижимый и лишь символически выражимый, иначе говоря: образъ Божій. Это не правило морали, которое нельзя любить, а живое таинственное Божество, которое можно любить больше всего. Такъ Платона понялъ Плотинъ.

Только образъ живой воплощенной цѣнности и святости покоряетъ и «плѣняетъ» всѣ силы души. Высшая сублимациѣ есть сублимациѣ Эроса при помощи воображенія. Вотъ почему образъ Сократа въ Академіи и въ сократическихъ школахъ игралъ такую-же «сублимирующую» роль, какъ образъ Христа у христіанъ. \*)

## Б. Вышеславцевъ.

---

\*) Сходство этихъ лвухъ образовъ поражаетъ и прежде всего въ сходствѣ трагической судьбы, но поражаетъ и различіе: одинъ есть *воплощеніе мудрости*, другой *воплощеніе Премудрости*. Премудрость больше и полнѣе мудрости. Сократъ есть воплощеніе мудрости человѣческой, ищущей, не-знающей, діалектической (Эросъ, стоящій снаружи у двери, по замѣчательному выраженію Плотина). Христосъ есть воплощеніе Логоса божественнаго, есть то самое, чего ищетъ Сократъ, что онъ предчувствовалъ, «какъ бы въ зеркалѣ, какъ бы въ гаданіи», святая свыхъ, куда стучится этотъ «Эросъ, стоящій снаружи у двери». Сократъ (и Платонъ) есть неполная мудрость, сознавающая и утверждающая свою неполноту (*οὐδα δὲ οὐκ οὐδα*) — Христосъ есть «полнота».

## А. М. Бухаревъ

(Архимандритъ Феодоръ)

(окончаніе)

Перемѣна жизненаго пути Бухарева — не результатъ внутренняго кризиса, не сопряжена съ какой-либо ломкой міросозерцанія, а, напротивъ поступокъ, вызванный внѣшними условіями и мотивированный всѣмъ міросозерцаніемъ о. Феодора, героический актъ исповѣдничества.

Онъ писалъ Любимовой: «Въ средѣ монашества стали меня стѣснять въ служеніи слову Божію; мнѣ такого монашества не нужно, потому что я и въ монашество пошелъ ради слова Божіей истины. Не хотятъ внимать ученію, что и въ земномъ и въ мірскомъ надо намъ служить Господу, — что священство намъ дано для послуженія именно тому, чтобы и всѣ были духовно цари и іереи Богу и Отцу; ну, такъ надо дѣломъ взяться за это, чтобы, и ставъ въ ряду мірянъ быть вѣрнымъ благодати царственаго священства, къ которому всѣ призваны. Но не хочу итти, даже и во внутренней моей мысли, противъ православной іерархіи, т. е. ее винить, а себя оправдывать: потому что иду я на позоръ разстриженія, подъ эпитетомъ церковную, какъ самъ виноватый. Трудно при этомъ сохранить чувство искренней любви къ обижающимъ, трудно удержаться въ сердечномъ союзѣ съ враждующими, особенно съ тѣми, которые не совсѣмъ право правятъ слово

Божієй істини: на це саме беру руку женої — помощниці, понимаючої мое дѣло, сочувствуєшої і готової содѣйствовать моєму дѣлу въ Господѣ. Но єтимъ соблазняються; що же? Въ отношении ко мнѣ начали єще прежде соблазняться розкрываємою мною истиной, що Христосъ за всѣхъ умеръ. Когда же Крестомъ Христовимъ стали соблазняться, то съ такими людьми нечего чиниться, — пусть соблазняються стремленіемъ моимъ къ участію въ той крестной Христової любви къ намъ, що Онъ ради насъ сошелъ съ небеснаго монастыря не равноангеловъ только и всѣхъ святихъ ангеловъ и избралъ себѣ невѣсту — Церковь изъ насъ грѣшныхъ людей, явясь въ мірѣ какъ Самъ виноватий за чужія для Него вини всего міра: Онъ совершилъ наше спасеніе, а я хочу только спастись черезъ усвоеніе себѣ Христа-Спасителя міра, черезъ сообщеніе духу Его человѣколюбія... Я, въ настоящихъ моихъ обстоятельствахъ, скорблю не болѣе всегдашихъ моихъ скорбей. О чемъ горевати. Господи, помилуй! Я иду не отъ Господа, а съ Господомъ и къ Господу».

Бухаревъ утверждаетъ, що уходя изъ монашества въ мірѣ и женяясь, онъ слѣдує пути Христова нисхожденія на грѣшну землю; онъ готовъ соучаствовать Христовыхъ страданій и нести тяготы человѣчества, открыть ему его подлинную природу, сказавъ ему «новое слово»; самъ онъ хочетъ быти вѣренъ той благодати царственаго священства къ которой онъ призывалъ людей: *но вы — родъ избранный царственное священство, народъ святой, люди взятые въ удѣлъ, дабы возвѣщать совершенства призвавшаго васъ изъ тьмы въ чудный Свой свѣтъ* (І Петр. 11, 9). Задачею церковной іерархіи являється приведеніе въ дѣйствіе всеобщей благодати царственаго священства во всемъ народѣ православнаго Христіанства, дабы всѣ были *Цари и Іереи Богу*

и Отцу (Апок. I, 6), т.-е. «чтобы каждому въ своемъ мѣстѣ, духовно священодѣйствовать во Христѣ предъ Самимъ Отцемъ Небеснымъ, принося Ему Св. Духомъ жертвы своей мысли, своего чувства, дѣлъ, исканій, отношеній — чрезъ устроеніе всего этого по Христу — возлюбленному Сыну Божію» (непрестанное служеніе Богу). Народъ христіанскій входить въ порядокъ церковной экономіи и разныя степени облагодатствованнаго народнаго устройства могутъ быть разсматриваемы какъ Христова іерархія, входящая въ тѣло Церкви, «въ истинно-благодатную державу Господню, подъ котою и на земли, въ земныхъ порядкахъ ищутъ себѣ Отца Небеснаго, яко на небеси». Въ силу этого Константинъ Вел. называлъ себя «епископомъ въ дѣлахъ вышнихъ». Въ іерархіи земной, и духовной и свѣтской, — самъ небесный Архіерей и Іерей во вѣкъ, — всѣхъ и вся приводить Св. Духомъ къ Отцу, поэтому священнослужительская церковная іерархія, для осуществленія своей задачи, сокровища своего священства, должна во всемъ держаться Христа — вѣчнаго Архіерея и Іерея, служа орудіемъ Его благодати чрезъ совершеніе таинства и священодѣйствіе слова Божія. Осуществленное царственное священство — органическое перерожденіе царства міра въ царство Господа нашего Іисуса Христа, его спасеніе міра.

Въ пониманіи монашества о. Феодора господствуетъ не моментъ аскетического отрицанія міра, во злѣ лежащаго, и келейное стояніе предъ Лицемъ Божіимъ, а напротивъ, моментъ служенія міру, грѣхи которого понесъ на себѣ Христосъ — Агнецъ, спасенія міра; свое личное спасеніе о. Феодоръ совершаетъ «чрезъ усвоеніе себѣ Христа-Спасителя міра — черезъ сообщеніе духу Его человѣколюбія», т.-е. черезъ служеніе міру. Міръ

спасется, если обратится ко Христу; это нужно показать ему священнодействиемъ слова Божія. Архимадрить Феодоръ жертвуєтъ своимъ монашествомъ ради своего спасенія. «Я пошелъ въ монашество, пишетъ онъ, чтобы сердцемъ принадлежать одному Господу (обѣть дѣвства), управляемътъся однимъ Господомъ (обѣть послушанія), да и пользоваться только Господомъ (обѣть нестяжательности). Я и теперь, слѣдуя тому же Христову слову *можій вмѣстити да вмѣститъ*, иду на новую стезю съ тѣмъ же, чтобы *пещися только о Господнихъ и угождать только Господу*. Ей, Богу содѣйствующу!» Слагая съ себя санъ, онъ выходитъ изъ «фальшивыхъ отношеній по монашству», стѣсняющихъ его въ служенію слову Божію, но сохраняетъ то, ради чего онъ пошелъ въ монашество: священнодѣйствіе слова Божія, которымъ міръ приводится къ Христу. Онъ считаетъ, что, и въ бракѣ онъ слѣдуетъ пути Христова, избравшаго Себѣ невѣсту-Церковь.

Въ своемъ сужденіи о бракѣ о. Феодоръ исходитъ, опять таки, изъ общаго положенія своего ученія «намъ, равно дѣвственникамъ и супругамъ, надо принадлежать вполнѣ и безраздѣльно нашему Спасителю и Господу». Дѣвственникъ, «имѣюшій женихомъ своей души Господа Іисуса», «вочеловѣчившагося и умершаго за всѣхъ людей», «обнимаетъ всѣхъ и каждого Христовою любовью, по которой Христосъ сталъ человѣкомъ и умеръ за всѣхъ». Мужъ же и жена идутъ ко Христу «при пособіи отраженія Его другъ въ другъ, — въ мужъ, какъ выражаютъ Христово главенство, а въ женѣ, какъ представляющей Христово же тѣло или живущую Христомъ Церковь». Вообще по ученію о. Феодора, земное — икона небеснаго и черезъ земное должно совершаться восхожденіе къ небесному, въ силу Христова искупленія. Такъ, хотя грѣхъ и вошелъ въ міръ черезъ женщину,

но, т. к. «Пресвятая Богородица заплатила долгъ Евы съ преизбыткомъ, на всѣ времена прежнія, настоящія и будущія», женщина изъ орудія обольщенія становится орудіемъ благодати, если въ ней, какъ въ живой иконѣ, взирать къ самой первообразной «ибо симъ обликъ обольщенной Евы будетъ въ женщинахъ или дѣвицѣ замѣняться чертами новой истинной Евы (жизни) — Матери истиннаго Свѣта». Въ бракѣ, благословленномъ Церковью — моментъ искупленія, какъ и въ крещеніи — соединеніе съ посвѣщающимъ людей Христомъ-Богомъ Словомъ. Благодать таинства брака, какъ и всякая благодать, не должна быть принята *воотще*, а должна быть осуществляема черезъ обращеніе ко Христу и побѣдой во Христѣ-Агнцѣ, понесшемъ грѣхи міра, грѣховной тьмы половой любви. Потому бракъ — путь во спасеніи. Онъ благославляется Церковью, т. к. онъ таинственно отраженный союзъ Христа и Церкви, союзъ, который — весь любовь, «любовь, подвигшая Господа къ снисхожденію до уровня со своею невѣстою черезъ пріятіе самой природы спасаемаго Имъ человѣчества или Церкви, къ жизни на землѣ на ряду и вмѣстѣ съ другими человѣками, къ смерти за нихъ, къ исполненію пріемлющихъ изъ нихъ полнотою Своей Божественной жизни. — Своей истины и благодати, возсіявшей въ Немъ побѣдоносно въ Его воскресеніи и изливающейся въ человѣкѣ въ силѣ Св. Духа, — есть любовь, движущая и Церковь къ внутреннѣйшему соучастію во Христѣ, въ Его жизни, страданіяхъ, смерти и воскресеніи, къ одушевленію, просвѣщенію и управленію во всемъ Самимъ Христомъ и Имъ однимъ». Совершенство этой любви должно отобразиться въ человѣческомъ бракѣ — въ его свободѣ, т. к. «союзъ Христа съ Церковью — высочайшая свобода съ той и съ другой стороны» (свобода въ истинѣ), въ его неразрывности, въ еди-

номужествъ и единоженствъ; если же оскудѣла любовь между мужемъ и женою, то «полагая таинственное существо брака въ благодати отображенія Христова союза съ Церковью, супругамъ предоставляется восполнить недостающее и оскудѣвающее изъ открытаго источника безконечной любви, связующей взаимно Самого Господа и Церковь; а при возбужденіи любви кого-либо изъ супруговъ къ не-супругу открывается подвигъ отстаивать благодать брака съ мученическою вѣрностью, которая увѣнчается живительнымъ на вѣкъ вѣнцомъ мученической любви ко Христу и Его благодати».

Нисходя въ міръ для осуществленія царственаго священства, Бухаревъ долженъ былъ жениться, чтобы взять руку помощницы для совершенія пути во Христѣ, — пути, отобразующемъ земное поприще Христово и Его союзъ съ Церковью.

Бухаревъ жертвовалъ собой міру, но ему не удалось возбудить въ людяхъ «живого движенія дарованной имъ черезъ таинства Божьей благодати»; вдохновенной вѣрой и любовью проповѣдь его не побѣдила человѣческаго безчувствія, не раскрыла со всей ясностью людямъ, что и во всякомъ движеніи воздуха, въ каждомъ колоскѣ и травинкѣ слышится выраженная въ нихъ мысль всесъедраго нашего Небеснаго Отца, осуществленная именно возлюбленнымъ его Сыномъ и проникнутая Его Духомъ утѣшителемъ, — мысль во Христѣ не недоступная и намъ, плотянымъ и грѣшнымъ»

Все усилие его направлено было на то, чтобы человѣчество прозрѣло: «Мы утверждаемъ, пишетъ онъ, и непреложность законовъ человѣческаго разума и живую дѣйствительность міра, и такую связь разумнаго духа человѣческаго съ міромъ, что черезъ разумъ міръ точно выводится на свѣтъ, законы міра сами по себѣ безсознательные, становятся свѣтлыми истинами, а разум-

ный духъ нашъ, овладѣвая тайною міра, становится истиннымъ его властителемъ, хозяиномъ въ немъ; но въ основаніе знанія нельзя положить отвлеченную мысль о бытіи, такъ само бытіе является объектомъ познанія, «потому что разумъ, который по своимъ законамъ свель всю область сущаго въ такое единство и общность (бытія) — разумъ съ своими законами и самъ есть предметъ того вопроса, на который слѣдуетъ намъ отвѣтить. Потому что связь между разумомъ и виѣшнею дѣйствительностью есть та тайна, въ которую намъ нужно проникнуть». Словомъ и «живая дѣйствительность всего существующаго», и «законы разума» и «неразрывность связи между мыслю и дѣйствительностью» — являются лишь гипотетическими предпосылками познанія; но въ силу Христова домостроительства, они — болѣе того, они «реальности, и, какъ таковыя, должны раскрываться человѣческому познанію въ свѣтѣ Христовой истины, «черезъ свѣтло-сознательное соприкосновеніе человѣческаго духа съ живымъ основаніемъ своимъ».

Человѣкъ, еще не прозрѣвшій, еще не положившій Христову истину въ основаніе познанія, движется лишь мечтательнымъ ощущеніемъ истины: «только порой, въ духѣ своеемъ почувствуешь живую свѣтлую струю, мелькнувшую, какъ мельчайшая искра или даже отраженіе ея, и будто вспомнится кто-то, въ комъ утверждался открыто этотъ духъ, — вспомнится живая связь наша съ дѣйствительностью, и эта послѣдняя освѣтится чѣмъ то особенно прекраснымъ». Это мечтательное озарѣніе вдохновляетъ и юношескую фантазію — первое ощущеніе міровой тайны, — и поэзію, и искусство, и само знаніе, не только у христіанъ, но и у невѣрующихъ и язычниковъ — какъ *воспоминаніе* или *предчувствіе* соприкосновенія человѣческаго духа съ живымъ основаніемъ своимъ.

Но, «взявъ за исходную точку одни эти неопределенные мерцанія или какія угодно первоначальные законы ума, никакая философія не можетъ дойти до совершенно твердыхъ и свѣтлыхъ истинъ, разрѣшающихъ вопросъ о тайнѣ бытія». Необходимъ актъ прозрѣнія человѣка, его полное обращеніе къ живому основанію своему — Христу.

Въ одномъ изъ своихъ писемъ Лаврскому, Бухаревъ пишетъ: «объясненіе идей — ищите въ словахъ о Богѣ Словѣ: *бѣ свѣтъ истинный, просвѣщаля всякаго человѣка грядущаго въ міръ*, но только не допускать и тѣни духовнаго насилия, которое подавить мысль рабствомъ, а не приведеть въ истинный свѣтъ». Во Христѣ-Богочеловѣкѣ, Истинѣ освобождающей, разрѣшаются антиноміи познанія. Ручательство правильности мышленія по законамъ логики нельзя искать ни во всеобщности и необходимости извѣстныхъ формъ мышленія у всякаго здравомыслящаго — т. к. это относится къ положеніямъ самой логики, для которыхъ ищется ручательство, а нужно искать его въ чувствѣ и внутреннемъ сознаніи истины, подобно совѣсти свидѣтельствующемъ нашему духу, если мышленіе выдерживаетъ извѣстные законы и формы. Но нельзя сказать просто «повѣрте» и повѣсить дѣло истины на бездоказательной, ни на чёмъ не держащейся вѣрѣ. Вопросъ рѣшается такъ: «есть Вѣра истинная, представившая и представляющая всевозможныя ручательства своей истинности, какъ по отношенію къ нашему внутреннему міру, такъ и относительно виѣшняго міра, — обновляя или возсозидая первый (милліоны спасаемыхъ и внутренній опытъ вѣрующихъ тому доказательство) и властно двиня и располагая другими (чудеса и донынѣ непрестающія въ Церкви это показываютъ). Вотъ эта Вѣра и открываетъ что все существующее и возможное (следовательно, и природа, и законы мысли) условливается —

волею, мыслю и силою Въчнаго Отца, дѣйствующаго Сыномъ въ Св. Духѣ, — что въ особенности человѣкъ и поставленъ быль во внутреннюю, благодатную во св. Духѣ сообразность и общеніе съ проявляющимъ Отца Сыномъ, — что вслѣдствіе нарушенія этой сообразности, человѣкъ и попалъ въ настоящую мглу и сумракъ въ дѣлѣ истины, однако воспринимаетъ еще, — на вершинѣ такъ сказать, духа своего, мерцаніе этого Свѣта, просвѣщающаго всякаго грядущаго въ міръ, что и составляетъ существо нашихъ идей и основаніе внутренняго сознанія и чувства истины». Субъективное познаніе становится объективнымъ черезъ причастіе человѣка Христу *Свѣту истинному*. Въ основаніи познанія — актъ вѣры, но не вѣры въ существованіе объекта, недостаточной, чтобы вывести человѣка изъ круга мечтательныхъ ощущеній истины, а «Вѣры истинной» — въ Бога Слово.

Путь къ истинѣ открыть человѣку Богоплощеніемъ. «Для открытия намъ благодатной удободоступности къ Божіему, да исполнимся Божію полнотою (Ефас. III, 19) и въ сердцѣ нашемъ и въ мысли, — самъ Богъ Слово Единородный воспріялъ въ единоличное соединеніе съ собою, въ единство своего «Я», наше человѣческое естество сознаніемъ, сердцемъ и мыслію... Христосъ, какъ возраставшій по человѣчеству въ премудрости (Лук. II, 52), мышленіемъ и познаніемъ своимъ раскрывалъ въ человѣческомъ своемъ сознаніи изъ собственнаго же Богочеловѣческаго «Я» весь міръ мысленный и познаваемый.... Существенность (же) всего мыслимаго и познаваемаго обоснована въ Немъ же самомъ, носящемъ всяческая глаголомъ силы своея (Евр. I, 1) и потому выходило, что, какъ внутрення область Его Богочеловѣческаго самосознанія (субъективное Его всеобъемлющее бытіе), такъ и внѣшняя дѣйствительность всего мыслимаго и познаваемаго, взятая въ

своемъ основаніи и сущности (объективое бытіе), — сходились у Него въ Богочеловѣческой мысли, въ нѣкоторое чудное единство и тожество».

Итакъ, путь познанія человѣкомъ и своей природы и тайны міра — путь Богопознанія, т. к. все, даже самое ничтожное, выражаетъ въ себѣ творческую мысль Бога Слова — *вся тѣмъ быша и безъ Него ничтоже бысть еже бысть* (Іоан. I, 3) и, то же время, Богъ Слово, — *свѣтъ истинный, просвѣщаѧ всякаго человѣка грядущаго въ міръ*; т. е. Христосъ — живое основаніе и познаваемаго міра и познающей человѣческой природы. Путь этотъ, — путь становленія.

Подлинное бытіе открывается человѣку Агнчей жертвой Христа: «Онъ, будучи самъ правдою и жизнію, принялъ на Себя грѣхи міра и исходилъ въ мракъ смерти, чтобы и въ безднѣ грѣховной изъ мраковъ самой смерти возсіять свѣтомъ Своей жизни и правды». Агнчья жертва Христа — величайшее проявленіе Божественной любви, откровеніе въ Сынѣ Отчей любви въ силѣ Святого Духа, отъ Отца исходящаго и въ Сынѣ почивающаго. Любовь эта соединяетъ вѣрующихъ въ единое Христово тѣло — Церковь.

Значеніе, которое придавалъ Бухаревъ Агнчей жертвѣ Христа, уясняется въ его ученіи, обѣ историческомъ пути человѣчества. При сотвореніи человѣка и міра творческая мысль Бога отобразилась во всемъ твореніи; первый человѣкъ былъ «живымъ дыханіемъ изъ устъ Божіихъ» членъ тѣла Христова (Ефес. V, 30); въ человѣческой четѣ осуществлялась тайна брака во Христѣ и во Церковь; наконецъ, «вся вселенная открывала новые разнообразные способы къ полнѣйшему общенію съ Единороднымъ и источники къ обильнѣйшему исполненію Духомъ благодати». Потому и искупитель вселился въ тварь видимую

— змія и искушеніе произошло черезъ чувственное вкушеніе видимыхъ плодовъ дерева.

Въ грѣхопаденіи человѣческая природа исказилась, оторвалась отъ Бога, какъ вѣтвь отъ лозы — но не засохла, т. к. не была брошена, а водружена въ сосудъ съ водой: тайна спасенія открывалась Богомъ и усвоялась человѣкомъ черезъ вѣру, «на основаніи или на условіяхъ остатковъ первоначальной человѣческой воспріемливости и сообразимости съ божественнымъ и духовнымъ, слышнымъ въ самомъ видимомъ и мірскомъ», т. е. ветхозавѣтный человѣкъ воспринималъ благодать не непосредственно, а черезъ посредство чувственныхъ образовъ, въ которыхъ она отображалась. Лишь избранные, храня память объ эдемской жизни, когда люди слышали гласъ Господа, ходящаго въ раю, могли воспринимать непосредственные Богоявленія. Фактъ ветхозавѣтнаго общенія человѣка съ Богомъ подтверждается что Духъ Божій не оставилъ человѣка: *доколѣ еще дыханіе мое во мнѣ и Духъ Божій въ ноздряхъ моихъ не скажутъ уста мои неправды*, говоритъ Іовъ (Іовъ XXVII, 3). Сила Духа проявлялась въ вождяхъ израилевыхъ и въ пророкахъ (Числ. XI:16...) въ самомъ дарѣ созерцанія духовныхъ сущностей, въ образахъ видимаго, и, обратно, въ претвореніи въ образы духовныхъ реальностей (Ісх. XXXI: 1-7). Спасающая Божія любовь синхронитъ къ немощи человѣческой, въ законодательствѣ Моисеевомъ устрояетъ «богоправимую жизнь и ограждаетъ избранный народъ отъ хожденія вслѣдъ боговъ языческихъ: «для соблюденія сокровищъ всемірнаго спасенія впредь до раскрытия этихъ духовныхъ сокровищъ во всей ихъ полнотѣ и въ чаемомъ существѣ благодати, т. е. до пришествія обѣтованнаго Спасителя міру — Мессіи».

Но извращенная грѣхопаденіемъ человѣче-

ская природа борется съ Духомъ. Человѣкъ удаляется отъ Бога, — за грѣхопаденіемъ — убийство Авеля Каиномъ; строеніе Вавилонской башни (*и раздѣлились люди по языкамъ своимъ и племенамъ своимъ*); требованіе себѣ царя; наконецъ — хожденіе вслѣдъ боговъ иныхъ и разложеніе Іудейства. Въ мірѣ языческомъ — восточные деспотіи; поклоненіе человѣкоубийственному міродержцу — Зевсу (воспоминаніе объ эдемскомъ блаженствѣ сохранилось въ миѳѣ Прометея, похитившемъ огонь у Зевса); обоготвореніе чувственаго міра; наконецъ, — гордое обоготвореніе римскаго императора (*Dominus Deus*). Затемненное грѣхопаденіемъ человѣческое сознаніе не понимаетъ, что Богъ есть Духъ, хотя и сказалъ Моисей: *«Твердо держите въ душахъ вашихъ, что вы не видѣли никакого образа въ тотъ день, когда говорилъ вамъ Господь на Хоривѣ изъ среды огня — и дабы вы не развертились и не сдѣлали себѣ изваяній изображающихъ какого либо кумира* (Иск. IV, 15-19). «Духовная знаменательность» символовъ постепенно затемняется, стихіи міра становятся *немощны и худы* (Гал. IV, 9). Въ самой ревности къ Божію закону преобладаетъ «неразумное и рабское ревнованіе по одной буквѣ закона и пророковъ съ забвеніемъ живительного ихъ духа и силы, съ невольническимъ страхомъ казней за невѣрность»; и грѣхъ становится *по премногу грѣшенъ, благимъ* (а именно — самимъ ветхозавѣтнымъ откровеніемъ) *содѣвая смерть* (Рим. VII, 3). Свершается полнота временъ.

Лишь избранные сознавали силу завѣта — что Господь, полагая вражду между сѣменами жены и сѣменемъ змія (Быт. VII: 3-5) далъ человѣку обѣтованіе побѣды и возвращенія въ лоно любви Божіей: *той сотретъ главу...* Адамъ, услышавъ приговоръ себѣ и своему роду: *земля есть и въ землю отыдеши*, нарекъ имя женѣ своей

жизнь, и Ева еще живѣе мужа почувствовала воскресеніе изъ смерти истинной жизни: *заченши роди сына и именова имя ему Сиѳъ, глаголюще: воскреси бо ми Богъ съмъ другое вмѣсто Авеля его же уби Каинъ.* Патріархи въ судѣ Божіемъ, въ самыхъ болѣзняхъ дѣторожденія, подъ тяжестью проклятія, слышали гласъ грядущей Любви: *сей упокоитъ насъ отъ дѣлъ нашихъ и отъ печали руکъ нашихъ, и отъ земли, юже прокля Господь* (Быт. У, 29). Христосъ быль принять избранными. «Тѣ избранныя души, которые имѣли и сохранили твердыя и чистыя чаянія вѣры, несмотря на совершенное растлѣніе всего естественаго и на обветшаніе поэтому съновняго порядка вещей, черезъ это уже какъ бы сами собой входили въ чисто духовную область открывшейся благодати», — отъ нихъ первая — Богоматерь, Владычица міра въ своемъ смиреніи: *се раба Господня буди мнъ по глаголу твоему.*

Въ обѣтованіи Христа человѣчеству дано было обѣтованіе побѣды надъ страданіемъ и смертію. Съ момента грѣхопаденія жизнь человѣческая стала дѣломъ подвига, болѣзняхъ усилій и изнеможеній. Человѣчество сосредоточило всѣ свои страданія во Христѣ и Церковь ветхозавѣтная и новозавѣтная, — человѣчество, объемлемое спасающею милостью небесною и содержащее въ себѣ божественное съмѧ жизни — ведетъ свою земную жизнь по суду Божію и, какъ во чревѣ имущая *вопіеть болящи, какъ страждущая родити* (Апок. XII, 2). Путь ветхозавѣтнаго становленія, какъ и новозавѣтнаго — общеніе страстей Христовыхъ.

Побѣдить страданіе и смерть могъ только тотъ человѣкъ, въ комъ было благоволеніе Отца небеснаго, чуждый грѣха. Христосъ, рожденный отъ жены по наитію Св. Духа пріобрѣлъ чистую дѣвственную человѣческую природу, чуждую грѣ-

ха, и, будучи Самъ упостасною любовію Отчею, вѣчнымъ и единосущнымъ Сыномъ Божіимъ, явился единственнымъ источникомъ жизни и благоволїя Божія для всѣхъ. Христосъ, жизнь и истина для всего человѣчества, пришелъ «въ самое время наиболѣе усиленнаго и открытаго омертвенія языковъ и Израиля», снизошелъ къ Своему созданію-человѣку, гибнущему въ грѣхѣ, осужденіи и смерти, и вынесъ на Себѣ всю мертвеннсть человѣческую до собственной крестной смерти. Онъ сталъ совершеннымъ человѣкомъ, кроме грѣха, вошелъ во всѣ состоянія осужденія и смерти человѣческой, какъ будто Онъ былъ виноватъ за всѣхъ преступившихъ его же заповѣди людей, и изъ глубины Ада и смерти всіяль всему грѣшному и осужденному и растлѣнному человѣчеству благодатною правдою для всякаго грѣшника, благоволеніемъ Отца небеснаго ко всѣмъ виновнымъ — небесною жизнью въ живительной силѣ Св. Духа для всѣхъ немощныхъ и умерщвляемыхъ».

Христосъ совершилъ человѣческое спасеніе понесши на Себѣ всю мертвеннсть человѣческую, Своей жертвой явивъ полноту любви Божіей къ человѣку. «Живой духъ и сила всей истины новозавѣтной, всей православной церковности, есть именно духъ и сила самой любви Божіей, явленной въ Христѣ и изливающейся въ вѣрующія души Св. Духомъ, — той любви, по которой Единосущный Сынъ Божій воспріялъ для спасенія человѣка все человѣческое естество въ единство Своего лица и въ этомъ естествѣ явился Агнцемъ Божіимъ, вземлющемъ грѣхи міра, понесшимъ до смерти бремя всѣхъ нашихъ заблужденій и преступленій, какъ будто именно Онъ и былъ виноватъ во всемъ этомъ... сія книга бытія человѣка во Христѣ. «Чтобы спастись, человѣкъ долженъ пріобщиться любви Христа-Агнца, понесшаго на Себѣ его грѣхи. «Только бы и тутъ восклицаетъ Бухаревъ,

онъ не отвергалъ Его благодати, принялъ ее, увѣровалъ, былъ вѣренъ ей, изъ естественаго растлѣнія входилъ въ общеніе Его, все порабощенное грѣхомъ подчинилъ бы Ему единому, сообразовался потому съ Его крестоносною жизнью и смертію — всю жизнь до смерти, пока наконецъ, въ опредѣленное время войдутъ всѣ во славу Его воскресенія, воскреснуть и тѣлами и всѣмъ существомъ своимъ будуть блаженствовать въ любви Отца, почивающей и раскрытої въ Сынѣ, со всѣми силами и благами Св. Духа».

Въ любви Божественной человѣку открывается тайна міра — онъ становится его истиннымъ властителемъ, «такъ что возможеть двигать и горами, оживлять и растлѣтое, убитое,» — и тайна его собственаго духа, и ихъ взаимной связи: разрѣшается проблема познанія. Человѣкъ становится мудрымъ мудростію Христа.

Въ ветхомъ завѣтѣ человѣкъ устремленъ былъ ко Христу грядущему, въ Которомъ ему было обѣтовано спасеніе. Въ образахъ и пророчествахъ ветхозавѣтнаго откровенія благодать, съ течениемъ времени, все опредѣленнѣй и чище отдѣдѣляется отъ естества. Въ новомъ завѣтѣ человѣкъ подвизается усвоить себѣ благодать Христа, уже совершившаго спасеніе — «животворное Съмѧ жены уже не въ обѣтованіяхъ, но въ самой истинѣ приемлемо вѣрующими для побѣдной борьбы со зміемъ...» и потому путь новозавѣтнаго становленія «высочайше духовный»; соответственно этому и змій противопоставляетъ благодатной духовности духовность призрачную. Въ побѣдѣ Христа надъ діаволомъ, искушавшимъ Его въ пустынѣ данъ образъ побѣды духа надъ плотію и ложной духовностію, откровеніе духовной значимости ветхозавѣтныхъ символовъ (напримѣръ, манны — Второз. VIII, 3) и опроверженіе представленія іудеевъ, что царство Мессіи отъ міра

сего. Христосъ, давъ искусить Себя діаволу ради человѣчества, какъ Агнецъ Божій, дабы открыть, что «только Его Духомъ мы можемъ и услѣдить и отразить сатанинскія искушенія, направленныя на члены Христова тѣла — Церкви», заповѣдалъ искать прежде всего царствіе Божіе и правду его т.-е. *рожденіе свыше*.

Путь новозавѣтнаго становленія подробно описанъ Бухаревымъ въ статьѣ о значеніи двунадесяти праздниковъ, въ которыхъ раскрыто человѣку духовное сокровище Христова домостроительства. Совершенная носительница спасающей любви Божіей — Богородица, Мать всѣхъ христіанъ, «болящая во Христѣ надъ чужими недугами». Она «въ Христовомъ тѣлѣ Церкви составляетъ точно сердце его, біющееся одною только любовью Божественной». Рожденіе въ сердцѣ человѣческомъ любви къ грѣшнымъ и гибнущимъ людямъ — духовное раскрытие праздника рождества Пресвятыя Богородицы. Всльдъ за ней человѣкъ входитъ въ храмъ любви Божіей, открытый Агнчей жертвой; человѣческія души — невѣсты Христовы, по слову псалма — *приведутся Царю дѣвы въ слѣдъ Ея* (Пс. XLIV, 15) входятъ въ этотъ храмъ «съ дѣтской простотой вѣры во Св. Духа взирая ко Христу — Сыну Божію, и въ Сынѣ созерцая Отца съ Его славою и любовію». Во св. Духѣ «т. к. никто же можетъ рещи Господь Иисуса точію Духомъ Святымъ (І Кор. XIII, 3). Стяжаніе Христа участіемъ въ Его жертвѣ нась ради человѣка, т. е. дѣятельная любовь къ ближнему — дается Св. Духомъ (Рим. V, 5) черезъ не-престанное, во всякомъ дѣлѣ, обращеніе ко Христу сердцемъ и мыслію: *Духъ Святый найдетъ на тя и сила Вышняго осѣнитъ тя — тѣмъ же и рождаемое свято наречется Сынъ Божій* (Лук. I, 35). Въ Немъ совершеніе человѣческаго спасенія — только въруяй въ Сына иматъ животъ вѣч-

ный (Іоанн. III, 36) — исполненіе полнотою Божіею (Ефес. III, 18-19).

Откровеніе любви Божіей и заповѣдь ея стяжанія человѣкомъ — въ праздникъ Рождества Христова (пріятіе Имъ на Себя человѣческой плоти — «открытие намъ благодатной удободоступности къ Божіему»), въ праздникъ Срѣтенія (слова Симеона Богопріимца) и Богоявленія, въ которомъ человѣку задано: «воспріять въ себѣ Самого Христа, Сына Божія, омывающаго на Себѣ наши нечистоты въ Іорданѣ, какъ бы они были собственныя Его всесвятого, — воспріять Его именно въ духѣ Его человѣколюбія; тогда душа въ себѣ самой ощутить глубинное освѣніе Св. Духа и получить внутри себя свидѣтельство Отца Небеснаго о своемъ усыновленіи Ему во Христѣ».

Образъ живого нашего общенія съ Богомъ данъ въ прославленіи Христомъ всего относяща-гося къ Себѣ — въ Преображеніи; въ его свѣтѣ — откровеніе новаго Іерусалима (Апок. XXI, 2), — новой земли, понятое апостолами: *добро намъ здѣ быти, и человѣку заповѣдуется исканіе, во Христѣ, свѣта єаворскаго въ дольнемъ мірѣ; любовь къ міру во Христѣ задана и праздникомъ Входа Господня въ Іерусалимъ, — откровеніемъ грядущей вечери брака Агнча (Апок. XIX, 6-9);* конечный образъ единства человѣка съ Богомъ данъ въ Вознесеній Христовомъ: *Богъ богатъ сый въ милости за премногую любовь свою, юже возлюбивъ насъ и сущихъ насъ мертвыхъ прегрѣшеніями соожиши Христомъ и съ Нимъ воскреси и спосади небесныхъ во Христѣ Іисусѣ (Ефес. II, 4-6)* — «тогда любовь Божія и изліялась Св. Духомъ на Апостоловъ и для всей вселенской Церкви», благодатію Св. Духа стяжается Христосъ и въ Немъ созерцается Отецъ, открывается тайна животворящей Троицы. Подлинный ликъ Церкви — совершенство любви ко Христу и къ міру, Имъ спа-

сенному, явленъ Богородицей, которая въ своемъ Успеніи подобящися Сыну своему и Богу; осуществленіе этого подлиннаго лика и побѣда надъ міромъ заповѣдуется праздникомъ воздвиженія Креста: «мнъ да не будетъ хвалитися, говоритъ Ап. Павелъ, токмо о Крестѣ Господа нашего Іисуса Христа имже мнъ міръ распяся и азъ міру (Гал. VI, 14). Двунадесятые праздники вѣнчаются праздникомъ Пасхи — Агнцей жертвы Христа, который быхъ мертвъ, понесъ на Себѣ все грѣховное омертвеніе человѣческое и воскресъ; душа вводится въ радость Христова воскресенія своимъ общеніемъ со Христомъ-Агнцемъ: въ литургіи пріобщаясь Его тѣлу и крови, и въ любви къ ближнему.

Итакъ, путь новозавѣтнаго становленія — стяжаніе Христа, въ которомъ (и въ Немъ одномъ) человѣческое спасеніе и радость — благоволѣніе Отчее. Стяжаніе Христа — благодатный даръ Св. Духа спасенному во Христѣ человѣчеству, осуществляемый непрестаннымъ обращеніемъ ко Христу сердцемъ и мыслю, непрестаннымъ и во всемъ служеніемъ Христу — участіемъ въ Его любви къ грѣшному міру.

Проповѣдь Бухарева современному міру да разумѣемъ другъ друга въ поощреніи любви и добрыхъ дѣлъ — есть именно участіе въ Христовой любви къ грѣшному человѣчеству, дѣло его личнаго спасенія.

«Истиннымъ и совершеннымъ, полнымъ человѣкомъ сдѣлался ради нась Единородный Сынъ Божій, Богъ Слово и ничто человѣческое истинно не чуждо Ему, т. к. бремя грѣховъ, заблужденій, вообще зла человѣческаго Онъ принялъ на Себя, а все человѣческое доброе, истинное, благодатное, благотворное, относится, въ своемъ существѣ, къ полнотѣ святой Его благодати и истины. Будемъ же усвоять себѣ во всемъ духъ и силу этой Хри-

стовой, истинной человѣчности въ избавленіе и избѣжаніе отъ зла всѣхъ родовъ и къ полученію и упроченію истиннаго добра и пользы въ жизни частной и общественной, въ трудахъ мысли и рукъ нашихъ, въ вопросахъ церкви и политики», заключаетъ Бухаревъ свою книгу «О Православіи въ отношеніи къ Современности». Онъ хочетъ, чтобы современность вступила на путь «самаго вѣрнаго прогресса», понявъ, что подлинная жизнь — лишь во Христѣ, что церковная икономія объемлетъ все человѣческое творчество, во Христѣ совершающее — «и въ дѣлахъ житейскихъ, въ которыя такъ погрузился нашъ вѣкъ и мыслю и практикою своею, открыть источникъ къ движенію несмѣтныхъ талантовъ вѣры и благодати... именно черезъ уясненіе мірскихъ вещей и устроеніе земныхъ дѣлъ безъ насилия имъ, по Христу Спасителю, въ Которомъ Отецъ небесный, *даетъ намъ все обильно*». Онъ считаетъ, что отказъ отъ міра — фарисейское самодовольство, мертвеннное непониманіе любви Христа Богочеловѣка: «всѣмъ былъ Богъ Слово» и потому «надобно православію быть какъ солнцу во всей гражданской жизни нашей, во всемъ кругѣ нашихъ знаній и состояній въ оживленіе и обновленіе всего» — т. к. Самъ Господь ради насть родился, жилъ и умеръ въ условіяхъ земной жизни, въ условіяхъ гражданства — то не можетъ быть раздѣленія между духовнымъ и гражданскимъ и Христосъ долженъ являться верховнымъ началомъ всего. Догматическая борьба съ ложью не кончилась — какъ и въ періодъ вселенскихъ соборовъ нужно отстаивать догматъ единосущія — т.е., истинное главенство Христа надъ всѣмъ земнымъ и небеснымъ, и то, что во Христѣ вся полнота Божія, соединенная ради насть съ человѣческимъ, открыта общенію вѣры нашей въ Св. Духѣ; нужно бороться и съ монофелитствомъ и съ евтихіанствомъ, отрицающимъ

подлинное Богочеловѣчество Христа. Истинная Церковность — не въ ревности по буквѣ (заблужденіе фарисейское), а «въ причастіи любви Отца Небеснаго, раскрывающейся въ Богочеловѣкѣ Христѣ и изливающейся въ сердцѣ черезъ святыя таинства благодатію Св. Духа, пріемлемой и хранимой послушною и живою вѣрой» — и нужно общеніе въ силѣ страданій Христовыхъ, нужно вселиться Христу вѣрою въ сердца (Ефес. III, 17), въ этомъ — тайна благочестія; ей противопоставлена тайна беззаконія — гордая «самобытность» человѣческая, богохульское самообожествленіе, соблазнъ діавольскій (*будете яко бози*), получающій свое завершеніе въ антихристѣ. Въ послѣдніи дни настанутъ времена люты, будутъ бо человѣци самолюбци, сребролюбцы, величавы, горды, хульницы, родителямъ противляющіеся, неблагодарни, не праведни, не любовни... сластолюбци паче неже Боголюбци имущіе образъ благочестія силы же его отвергшіяся. (2 Тим. III, 12); тогда приидетъ отступленіе и явится антихристъ: «яко аще не приидетъ отступленіе прежде и откроется человѣкъ беззаконія... сынъ погибели, противникъ и превозносящий паче всякаго глаголемаго бога или чтилища, яко же ему сѣсти въ церкви Божіей, аки богу, показующе себѣ, яко Богъ есть (2 Сол. 11, 3-4). Но антихриста Господь Іисусъ убіетъ Духомъ устъ Своихъ (2 Сол. 11, 8), т. е. дѣйствіемъ Святого Духа, ниспосланаго Имъ на апостоловъ. Тогда раскроется полнота Его благодати, которой Онъ исполненъ въ самомъ человѣчествѣ, полнота Церкви. *И побѣжсаяй наслѣдитъ вся.*

Чрезвычайное значеніе въ «священнодѣйствіи благовѣствованія» современности Бухаревъ придавалъ, какъ извѣстно, своему изслѣдованію Апокалипсиса. Онъ понялъ Апокалипсисъ какъ книгу откровенія о совершающихся въ мірѣ Божіихъ судьбахъ, которую нельзя запечатлѣть, яко вре-

мя близъ есть; ея истолкованіемъ онъ долженъ быть показать міру, который «мудрствуетъ и хлопочеть о преуспѣяніи, о всевозможныхъ улучшеніяхъ совсѣмъ почти безъ мысли о Божіихъ судьбахъ», путь, предначертанный Божіимъ промысломъ человѣчеству, и конечную побѣду Агнца. Апокалиптическое откровеніе Божіяго домостроительства содержитъ два момента — пребывающій и становящійся: откровеніе о полнотѣ Церковной (града Святого) и объ историческомъ пути Церкви; оно представлено въ символической, приточной формѣ, съ «духовными личностями» и содержаніе его, вложенное творческой мыслію Божію, подлежитъ раскрытию. Пребывающій моментъ — Христосъ среди полноты Церковной, какъ Царь и Первосвященникъ, объемлюющій всѣ времена и судьбы Церкви, открывающій видѣніе славы — уже осуществленнаго спасенія людей *вошедшихъ въ мѣру возраста Христова* — совершенный ликъ новозавѣтнаго служенія. Моментъ становленія — земной путь Церкви во времени, ея борьба со зломъ, съ духомъ богооборческимъ, который открывается какъ псевдо-христіанство и, наконецъ, какъ антихристіанство; ему противопоставлено совершеніе подлинной Церкви избранныхъ, являющихъ слово Христово побѣждающихъ съ Агнцемъ и наследующихъ вся.

Всей проповѣдью своей Бухаревъ стремился побудить людей итти по пути Христову, осуществлять царственное священство избранныхъ, поющихъ *пѣснь нову*, побѣждать въ силу Христовой побѣды надъ зломъ, чтобы наследить вся и быть нареченными Сынами Божіими, — вселиться въ небесномъ Эдемѣ (Апок. XXI, 1-2; XXII, 1-2...).

Бухарева справедливо назвать утопистомъ; какъ таковой, онъ характеренъ для эпохи, въ которой онъ жилъ: XIX вѣкъ былъ богатъ утопіями и силенъ вѣрой въ конечное осуществленіе рая.

Однимъ изъ самыхъ интересныхъ построеній такого рода является Священный Союзъ, манифестъ о которомъ долженъ быть ежегодно читаться съ церковнаго амвона, какъ откровеніе новаго момента Христова домостроительства. Объ устроеніи міра на принципіальныхъ христіанскихъ началахъ заботятся Жозефъ де Местръ и Баадеръ. Съ другой стороны назрѣваютъ зародыши грядущаго соціализма — сенъ-симонизмъ, фурьеризмъ и т. д., возникаетъ характерное промежуточное направлениe, стремящеся примирить современность съ религіей — доказать современности разумность христіанства, а христіанству (католичеству) — совмѣстимость современныхъ политическихъ учений съ Церковью, — направлениe, осужденное въ въ буллѣ Силлабусъ.

Возможно, что проповѣдь Гоголя міру возникла не безъ вліянія западныхъ теченій; известно то, что онъ въ бытность свою въ Римѣ, посѣщалъ салонъ Зинаиды Волконской, гдѣ собирался цвѣтъ католического общества того времени.

Бухаревъ подалъ Гоголю «братскую руку», пріобщившись направленію проповѣди современности еще въ Московской Академіи. Но утопизмъ Бухарева существенно отличается отъ западнаго. Въ основаніи своеемъ всякий утопизмъ оптимистиченъ; оптимизмъ большинства западныхъ утопій, XIX вѣка, вдохновленныхъ Руссо, черпается въ вѣрѣ въ добрую сущность человѣческую, должнаствующую, въ конечномъ итогѣ, восторжествовать надъ зломъ — т. е. въ отрицаніи послѣдствій первороднаго грѣха. Оптимизмъ же Бухарева основанъ не на вѣрѣ въ человѣка, а на вѣрѣ въ Бога, въ конечную победу Агнца, понесшаго на себѣ всѣ человѣческія несовершенства; онъ проповѣдуетъ не устроеніе земнаго рая, а стяжаніе «небеснаго Эдема».

Его несправедливо упрекать въ желаніи «при-  
мирить» православіе съ современностью. Напротивъ, онъ былъ неустаннымъ обличителемъ «тайны беззаконія», творимой грѣшнымъ человѣчествомъ на протяженіи всего своего исторического пути, завершающейся «отступленіемъ» и царствомъ Антихриста, и Розановъ правъ, указывая на родство его центральныхъ идей съ идеями, высказанными впослѣдствіи Достоевскимъ. Въ своей проповѣди современности, основанной на созерцаніи непреложности христіанства онъ и является «бродильнымъ началомъ» русской культуры позднѣйшей эпохи; одинъ изъ наиболѣе яркихъ продолжателей его — В. Соловьевъ въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ»; тамъ, между прочимъ, Соловьевъ высказываетъ мысль, которую нельзя не принимать во вниманіе при изученіи Бухарева: реальность всего, всеобщая и всецѣлая реальность есть реальность Того, Кто есть все — реальность Божія. Но эта безусловная реальность доступна сама по себѣ только непосредственному воспріятію, внутреннему откровенію, т. е. она составляетъ предметъ *религіознаго знанія*.

Андрей Карповъ.

Севръ, 25-го авг. 1929 г.

## ДОСТОЕВСКІЙ И ЕВАНГЕЛІЕ\*)

*Мнъ хотълось бы, чтобы когда мы пишемъ о какомъ либо авторгъ, ...вообразили себъ его присутствующимъ и слушающимъ то, что мы говоримъ о немъ». Saint-Beuve. (Causerie. XIII).*

*«Онъ устанавливается, наконецъ, на Христъ, но вся жизнь буря и беспорядокъ». Достоевскій (Матеріалы къ «Бѣсамъ»).*

### I

Почти двѣ тысячи лѣтъ человѣчество читаетъ, изучаетъ, комментируетъ Евангеліе. Вліяніе этой основы христіанства на человѣческую жизнь огромно и не поддается никакому учету. Литература, богословіе, живопись, архітектура, філософія — все до извѣстной степени находится въ связи съ Евангеліемъ, или шире — со Св. Писаніемъ.

Давно извѣстно и неоспоримо установлено преобладаніе книгъ церковно-богословскаго содѣржанія въ древней и средневѣковой русской \*\*

---

\*) Настоящая статья представляетъ собою не столько научный трудъ, сколько информативно-популярный очеркъ, возникшій изъ матеріаловъ къ большой работѣ о Достоевскомъ и Св. Писаніи. Въ основную работу мою войдутъ кромѣ того вопросы о вліяніи святоотческой и мистической литературы. Все это, равно какъ и освѣщеніе спорныхъ вопросовъ, оставлено здѣсь въ сторонѣ.

\*\*) Конечно это явленіе мы наблюдаемъ и въ Западной Европѣ.

письменности. Но думается, хотя характеръ культуры, а съ ней и образованности измѣнился, и въ новое и новѣйшее время Евангеліе и Св. Писаніе служило, служить и будетъ служить источникомъ вдохновенія, образцомъ для многихъ моральныхъ темъ, затрагиваемыхъ въ литературѣ. Историки письменности выдѣляли и выдѣляютъ тексты Св. Писанія изъ твореній древнихъ русскихъ книжниковъ, указывали на точность или происшедшую погрѣшность въ приводимыхъ текстахъ,сличали различные переводы, стремились иногда дать то, или иное объясненіе, почему авторъ использовалъ данный стихъ и т. д. Но сколько намъ извѣстно не сдѣлано ни одной попытки приложить уже найденный методъ къ изслѣдованию произведеній новыхъ русскихъ писателей. Причины этому много; приведу лишь одну: предполагается обычно, что источникомъ вдохновенія для писателей новаго времени служить своя и иноземная художественная беллетристика и жизнь, т. е. творческое преображеніе жизненныхъ вѣшнихъ наблюденій, или же своихъ душевныхъ переживаний. Разумѣется, съ первого взгляда ясна такая односторонность. Являясь людьми христіанской культуры, иногда людьми религіозными въполномъ смыслѣ этого слова, они несомнѣнно черпали многое изъ Св. Писанія и претворяли затѣмъ въ художественные образы или пріобщали полученное къ постройкѣ своего міровоззрѣнія. У цѣлаго ряда даже «невѣрующихъ» писателей Евангеліе въ жизни или творчествѣ играло существенную роль. Напомню дѣтство Салтыкова-Щедрина, Герцена и цѣлаго ряда другихъ писателей. У того же Салтыкова въ романѣ «Господа Головлевы» внезапное покаяніе Іудушки происходитъ послѣ воспоминанія Евангельского текста (вѣроятно Лук. XXIII, 34-37), читанаго въ церкви, Анинька вспоминаетъ Евангеліе (отъ Мате. XXVI

29) и т. д. Юный Лермонтовъ въ одной изъ своихъ пьесъ интересно использовалъ Евангельскій текстъ, чеховскій разсказъ «Пари» (говорю о II-ой редакціи) кончается перерожденіемъ героя, вѣроятно подъ вліяніемъ чтенія Евангелія и т. д. Даже у новѣйшихъ «совѣтскихъ» писателей находимъ отголоски этой евангельской традиціи. Такъ, напр., въ романѣ В. Лидина «Отступникъ», написанномъ подъ вліяніемъ «Преступленія и Наказанія» (но съ раздвоеніемъ лицъ: Соня = Танѣ + Варенька и т. д.) находимъ слѣды Евангелія. Это слова изъ Евангелія, тоже отъ Іоанна, въ устахъ проститутки. Конечно, это все относится не къ одной русской литературѣ, кто можетъ учесть всю глубину вліянія Евангелія, напр., на душу творца «De profundis»? Но эта сторона еще часто принималась въ разсчетъ, какъ вліявшая на міровоззрѣніе художника. Вопросъ о вліяніи Евангелія долженъ быть разсматриваемъ и въ иной плоскости, въ плоскости историко-литературной. Нечего бояться того, что Евангеліе не имѣеть какъ будто прямого отношенія къ литературѣ художественной и философской. Евангеліе или Св. Писаніе есть *de facto*, узко говоря, книга, или рядъ книгъ, своеобразнаго содержанія, своеобразнаго высоко интереснаго стиля и глубочайшаго философскаго смысла. Библія, и главнымъ образомъ Евангеліе властно вторгаясь въ душу человѣческую, или тихо и незамѣтно просачиваясь въ темную глубь сердца задерживалось, отпечатывалось и въ памяти. Сознательно и подсознательно писатель пользовался его мыслію, цитатой, а иногда даже отдельными словами. А если это такъ, то надо, изучая творчество писателя найти всѣ эти элементы, эти отдельныя мысли, слова, выраженія и *сюжеты*. Слѣдуетъ по возможности, во первыхъ, выдѣлить языковой матеріалъ, бытовыя выраженія евангельского характера отъ непосредственныхъ вліяній

ний самого текста. Распределивъ материалъ по группамъ, необходимо связать его съ фактами виѣшней и внутренней жизни писателя. И наконецъ, исходя изъ того, что разъ написанное произведеніе писателя является живымъ организмомъ, самостоятельнымъ цѣльмъ, указать соотношеніе мыслей и идей даннаго органическаго творенія съ идеями и словами Евангельскаго или Библейскаго текста. Это три самостоятельныхъ хотя и тѣсно связанныхъ задачи. Писатель могъ стремиться всегда казаться иррелигіознымъ, а на самомъ дѣлѣ тайно отъ другихъ ночами могъ читать и перечитывать Божественныя страницы. Могло быть и наоборотъ. А въ центрѣ работы слѣдуетъ ставить всегда творчество, творческую способность въ извѣстныхъ образахъ выражать свои ощущенія и мысли съ цѣлью эстетическаго воздействиа на читателя. Вмѣстѣ съ тѣмъ не слѣдуетъ забывать, что каждое произведеніе неразрывно, тысячию тонкихъ, какъ паутина нитей связано съ его творцомъ; существуетъ всегда нѣкое генетическое, зародышное соединеніе одного произведенія автора съ другими предшествовавшими и послѣдовавшими работами. Идетъ какая то перекличка сюжетовъ, вліяній и идей. Напр., у Достоевскаго «Преступленіе и Наказаніе», «Идіотъ», «Бѣсы», «Подростокъ», «Братья Карамазовы» перекликаются между собой, перебрасывая другъ къ другу мостики, по которымъ въ иной одеждѣ входитъ часто та же идея, то же вліяніе. Это особенно замѣтно на вопросѣ евангельскаго вліянія и вліянія А. Пушкина («Пиковая Дама», «Скупой рыцарь» и т. д.).

Но все же слѣдуетъ ясно представлять себѣ, что каждое законченное твореніе есть нѣчто замкнутое, себѣ довлѣюще и гораздо большее, чѣмъ собраніе нѣкоего числа страницъ и главъ. Такъ растущее дерево больше чѣмъ собраніе листьевъ, вѣтвей, корней или даже живыхъ клѣтокъ; оно —

индивидуальность, неповторимый типъ, одушевленный внутренней жизненной связью. Поэтому можно и должно сверхъ историко-литературнаго разбора стремиться къ философскому «осознанію» произведенія и соотношенія его частей. А это обязываетъ руководиться еще однимъ принципомъ, увы, столь часто пренебрегаемъ въ историко-литературныхъ изслѣдованіяхъ, — я говорю объ эволюціонномъ методѣ. Мы полагаемъ извѣстную связь между философскимъ осознаніемъ автора, его твореній и терминомъ эволюція. Это не значитъ, что подъ словомъ эволюція мы подразумѣваемъ прогрессъ. Слово это мы употребляемъ въ точномъ, первоначальномъ его значеніи (*evolvo*) — развертыванія, или, если хотите, измѣненія чего бы то ни было. Это развертываніе и раскрытие живого происходитъ подъ вліяніемъ извѣстной среды, атмосферы и почвы. Ихъ надо иметь въ виду, не какъ доминанту, но какъ сопутствующее, — фонъ и проявитель для художественного произведенія. Когда мы читаемъ слова Астафія Ивановича \*): «А вы, сударь, павшимъ человѣкомъ не брезгайте; этого Христосъ, который нась всѣхъ больше себя возлюбилъ — не велѣль! Емеля то мой, если бъ остался въ живыхъ, быль бы не человѣкъ, а примѣромъ сказать — плевое дѣло. А что вотъ умеръ съ тоски, да отъ совѣсти, такъ всему свѣту доказалъ на себѣ, что каковъ онъ ни быль, а онъ все человѣкъ; что отъ порока то человѣкъ умираеть, какъ отъ яду смертнаго, и что порокъ, стало быть, наживное, человѣческое дѣло, а не природное — оно было да сплыло; иначе и Христосъ бы къ намъ не пришелъ, если бъ намъ порочнымъ изъ вѣка въ вѣкъ отъ первороднаго грѣха было суждено

---

\*) «Честный воръ». Ср. «Отечественные Записки» 848. Т. LVII.

«Разсказы бывалаго человѣка» Цит. по Ф. М. Достоевскій. Полн. собр. худож. произв. Л. 1926, т. I, стр. 546-547.

оставаться. Оно вѣдь никто, какъ Богъ, сударь...» Мы сразу же настораживаемся. Уже Анненковъ, какъ тонкій критикъ отмѣтилъ, что здѣсь изъ за плеча служиваго виднѣется авторъ. Достоевскій свою рѣчъ, резонерство свое, только подгоняетъ подъ извѣстный шаблонъ. И здѣсь съ трудомъ можно искать евангельскую традицію. Это скрѣе гуманистическо-западная традиція; Жоржъ Зандъ и К-о, вложенная только въ уста русскаго и облекшаясь потому въ форму почти катехизисную. Памятуя этотъ примѣръ, обратимся къ нашей темѣ.

Достоевскій родился въ богобоязненной семье, воспитаніе его было въ основахъ религіознымъ. Особо значительную роль въ почти непрерывающейся религіозной настроенности, думается, играютъ часто первыя воспоминанія дѣтства. Самое раннее воспоминаніе Достоевскаго относится къ церкви, освѣщенной солнцемъ, когда приведшая его туда мать, приподняла дитя свое къ чашѣ со Св. Дарами, и «голубокъ пролетѣлъ въ церкви изъ одного окна въ другое». (Отразилось это воспоминаніе въ романѣ «Подростокъ».) Другое воспоминаніе, когда Достоевскій по его словамъ былъ еще «почти младенцемъ», тоже связано съ церковью, но сюда уже приводить и воспоминаніе о церковной службѣ. Онъ запомнилъ какъ отрокъ читаль книгу Іова и какое глубочайшее впечатлѣніе произвела она на него. Онъ представлялъ себѣ Іова, его богатства, стада верблюдовъ, его горе и покорную любовь къ Богу. Объ этомъ вспомнилъ писатель, перечитывая книгу Іова за границей въ періодъ писанія «Подростка». Книга эта его «приводить въ болѣзненный восторгъ... хожу по комнатѣ и плачу» такъ писалъ Достоевскій женѣ. Онъ вспоминалъ о прошломъ, о дѣтствѣ и о томъ вліяніи, которое имѣло на него чтеніе Іова. Позже это отразилось въ «Подросткѣ» (Сло-

ва М. Долгорукаго объ Іовѣ) и почти дословно, какъ въ письмѣ, въ романѣ «Братья Карамазовы» Достоевскій толкуетъ книгу Іова и ее воспроизводить, подчеркивая именно лишь свѣтлую сторону, любящую покорность Богу, минуя совершенно комплексъ ощущеній и переживаній болѣе сложныхъ. Въ книгѣ Іова легко найти даже своеобразный бунтъ, протестъ, уныніе и ожесточеніе сердца. Писатель по своему «стилизуетъ» книгу Іова, точнѣе подчеркиваетъ одну лишь сторону характера Іова. Оговоримся: мы не собираемся толковать книгу Іова или Біблію. Мы рассматриваемъ ихъ, во первыхъ, съ точки историка литературы, и во вторыхъ, стремимся взглянуть на Св. Писаніе очами Достоевскаго. Такъ всѣмъ известно, сколь полна «эротики» Пѣснь Пѣсней. «Великій язычникъ» (Гете) восхищался ея пластичностью и выраженіями страсти облечеными въ художественные образы. А между тѣмъ намъ известно, что съ точки зрењня нѣкоторыхъ православныхъ и западныхъ богослововъ, здѣсь — въ основѣ аллегорія и все это слѣдуетъ относить къ духовному союзу церкви и Бога.

Итакъ, послѣ необходимыхъ оговорокъ, вернемся къ біографическимъ даннымъ. Судя по письмамъ, воспоминаніямъ и т. п. Достоевскій даже будучи склоннымъ къ соціализму и являясь до известной степени *активнымъ революціонеромъ* \*) — петрашевцемъ, все же чтиль Евангеліе и главное образъ Христа. Всюду въ центрѣ религіозной, да и эстетической проблемы, писатель до конца жизни полагалъ *этическое начало*. Вопросы этики, эстетики, религіи сливались для него съ лицомъ Христа, съ его образомъ. Напомню версиловскій сонъ, — когда за періодомъ атеистическимъ приходитъ Христосъ и наступаетъ всеобщее воскре-

\*) Ср. Исторію съ печатнымъ станкомъ, разсказанную А. Майковымъ.

сеніе; явленіе Христа Инквизитору, желавшему исправить Его дѣло этической свободы; слова Версилова о красотѣ, требующей внутренняго совершенства и т. д.

Достоевскій горѣлъ по отношенію къ Христу любовію, но любовію ревнивой. На шуточную невинную цитацію изъ Евангелія Д. возражаетъ: «Когда слышишь, что человѣкъ лжетъ, то дѣлается гадко, но когда онъ лжетъ и клевещетъ на Христа, то это выходить и гадко и подло» \*). ».. Съ ревнивою любовью» говорилъ себѣ писатель, что Христосъ идеалъ человѣка «вѣковѣчный». Когда В. Г. Бѣлинскій въ запальчивости неистового «ругалъ Христа» — (слова Д.), то писатель блѣднѣлъ, какъ смерть и прямо задыхался отъ ужаса, боли, скорби и отчаяннаго гнѣва \*\*). Думается, что и размоловки съ Бѣлинскимъ и позднѣйшая ненависть связаны съ этимъ отношеніемъ послѣдняго ко Христу, отношеніемъ нѣсколько богохульнымъ и въ лучшемъ случаѣ презрительнымъ. (Таковъ разговоръ «Неистоваго Виссаріона» о Христѣ и соціализмѣ. Христосъ де былъ бы соціалистомъ и т. д.). Сюда, какъ подлитое масло въ огонь, входила и отрицательная оцѣнка въ послѣднихъ отзывахъ Бѣлинскаго кумира Достоевскаго Пушкина. Но главное слѣдуетъ приписать не расходженію въ міросозерцаніи, а въ міроощущеніи и въ частности въ вопросахъ христіанства, Христа.

Писатель возставалъ упорно, когда осмѣливались кого бы то ни было сравнивать съ Христомъ, ибо Христосъ это «солнце наше» и все меркнетъ передъ его лицомъ. Сила Христа, Его обаятельность связаны для Д. съ прелестю Его облика, заключающейся въ полномъ соотвѣтствіи слова и дѣла любви. Мы не говоримъ уже объ Искупленіи

---

\*). Ср. Воспоминанія Д-ра С. Д. Яновскаго.

\*\*) Ср. Ю. Никольскій. Исторія одной вражды (Д. И. Тургеневъ) Софія. 1921.

человѣчества путемъ крестныхъ страданій. Христосъ рисуется Д. свѣтлымъ, ласковымъ и радостнымъ. Особенно подчеркиваемъ послѣднее.

Однако позволимъ себѣ замѣтить, что все же Евангеліе, а м. б. и самъ образъ Христа во время петербургской жизни писателя отодвинулись въ даль, подернулись туманомъ. Происходило и своеобразное томленіе Д. въ сгущенной атмосферѣ, исканіе опоры, срывы и уходъ въ мечтательство. Но вотъ грянулъ громъ. Д. арестованъ. Онъ узникъ Алексѣевскаго равелина. Изнывая въ одиночномъ заключеніи, въ письмѣ (1849 г.) къ брату Михаилу онъ умоляетъ прислать ему книги и особенно «Библію, оба завѣта». Писатель желалъ имѣть и французскій переводъ. Это характерно, ибо полагаемъ, что Д. не вполнѣ довѣрялъ русскому переводу и желалъ сравнивать и корректировать его при помощи французскаго (По гречески Достоевскій не зналъ).

Послѣ многомѣсячнаго заключенія наступаетъ минута «маскарадной» казни, такъ трогательно описанная въ «Идіотѣ». День былъ хмарный и снѣжный \*), но на моментъ проглянуло солнце и отражаясь въ крышѣ церкви било своими лучами прямо въ очи Д. и «ему все казалось, что лучи его новая природа» и черезъ минуту онъ «какъ нибудь сольется съ ними». Думается церковь въ солнечномъ свѣтѣ навѣки врѣзилась въ память Д. и своеобразно переплелась съ первыми воспоминаніями дѣтскихъ лѣтъ. Глубоко потрясенный, но словно нашедшій таинственно самого себя, спокойствіе, а не озлобленіе, Д. уѣзжаетъ на каторгу, въ Сибирь. Тамъ въ захолустномъ городишкѣ получилъ онъ Евангеліе изъ рукъ женъ декабри-

---

\*) Состояніе погоды отмѣчено въ воспоминаніяхъ современниковъ Д., равно какъ у нѣкоторыхъ упомянуто и проглянувшее солнце.

стовъ \*), была у него и Библія, но ее въ острогъ украли. Въ острогъ читаль и перечитывалъ «вѣчную книгу» Д. и училъ по ней читать дагестанца Алея, что видно не по однимъ «Запискамъ изъ Мертваго Дома», но и по письму самого писателя. Но со временеми каторги Д. знакомится и съ Кораномъ. Полагаю вопросъ этотъ очень сложнымъ, ибо въ творчествѣ Д. не только встрѣчаемъ слѣды текста Корана \*\*), но кое гдѣ идеи Корана и Евангельскія скрестились и даже, пожалуй, тѣсно переплелись между собой. Почти сразу же по прїѣздѣ съ каторги Д. просить прислать ему Коранъ, Псалтирь и Вольтера. На каторгѣ среди муки, грязи, разврата, можетъ быть жестокихъ физическихъ истязаній \*\*\*) Достоевскій перелистывалъ и читаль Евангеліе и тамъ въ заушеніи и презрѣніи, голодѣ, холодѣ и смрадѣ открывалась ему слѣпящая истина. На полу на четверть грязи, всюду вши, блохи, клопы, тараканы. Блѣдный свѣтъ чуть брезжитъ сквозь заледенѣлъя «на вершокъ» оконца; густой паръ идетъ отъ корытъ, въ которыхъ стираютъ бѣлье арестанты, а въ углу, на нарахъ, послѣ припадка падучей, писатель, геній Россіи читаетъ съ умиленіемъ Нагорную проповѣдь юному разбойнику. На каторгѣ въ мукахъ, но «подъ Божіимъ окомъ» Достоевскій впервые ясно «Христа понялъ». \*\*\*\*) Именно тогда не увѣровалъ еще вполнѣ, а «понялъ» Христа. Въ горѣ и бѣдахъ, страданіяхъ и мученіяхъ яснѣеть истина по мнѣнію писателя. Въ замѣчательномъ письмѣ (1854) къ Н. Д. Фонъ-Визиной читаемъ

\*) По утвержденію Н. Ястржембскаго это были Аниенкова и Муравьевъ.

\*\*) Ср. Мою статью «Волна» № 5 Београдъ. 1926.

\*\*\*) Имѣются свидѣтельства о двухъ случаяхъ жесточайшаго тѣлеснаго наказанія, якобы вынесенного Достоевскимъ. Вопросъ этотъ спорный и входить въ подробности здѣсь неѣть возможности.

\*\*\*\*) Слова, сказанныя о значеніи каторги Вс. Соловьеву. Обстановка дана по письмамъ.

примѣчательныя слова — своего рода исповѣданіе новообрѣтенной вѣры въ своей идеалъ — Христа. Чувствуется, что мучительныя раздумья надъ судьбой человѣка и исторіей человѣчества съ ея цѣлями и стремленіями уже начали владѣть душою и мыслю писателя еще въ Сибири, недаромъ просилъ онъ брата съ такой силой о высылкѣ книгъ лучшихъ міровыхъ историковъ. Умъ писателя въ Сибири подвергся разнообразнымъ вліяніямъ, какъ жизненнымъ, такъ и философскимъ благодаря барону Врангелю, и свойственной Достоевскому жаждѣ знанія. Тѣмъ же объясняется и просьба прислать *Critique de la raison pure* (E. Kant). И всетаки писатель жаждетъ въ несчастіяхъ вѣры: ...«Въ такія минуты жаждешь, какъ «трава изсохшая» \*) вѣры, и находишь ее, собственно, потому, что въ несчастіи яснѣеть истина. Я скажу вамъ про себя, что я — дитя вѣка, дитя невѣрія и сомнѣнія до сихъ поръ и даже (я знаю это) до гробовой крышки». (курсивъ мой). Но если въ несчастіи яснѣеть истина, то и въ счастливыя, спокойствія душевнаго минуты... вѣришь, что нѣтъ ничего прекраснѣе, глубже, симпатичнѣе, разумнѣе, мужественнѣе и совершеннѣе Христа, и не только нѣтъ, но съ ревнивою любовью говорю себѣ, что и не можетъ быть». И когда предпочитаетъ писатель «оставаться со Христомъ, нежели съ истиной», то чуется позднѣйшее убѣжденіе, что истина, путь и жизнь — Христость.

Таковы признанія, изъ далекой Сибири; чрезъ 10 лѣтъ въ Россіи, въ моментъ глубокой печали, у смертнаго ложа своей жены, Достоевскій обращается мыслю къ идеалу человѣчества —

---

\*) Вѣроятно намекъ на псаломъ 102, XII, начинающійся словами чрезвычайно подходящими къ духовному состоянію Д. во время писанія письма: «Молитва страждущаго».

Христу и Его значенію и словамъ \*) о любви къ человѣку, какъ къ самому себѣ. На землѣ это невозможно. Законъ личности связуетъ насъ, наше Я ему противится. Одинъ Христосъ могъ исполнить это, но Христосъ былъ и есть навѣки установленный идеалъ, къ которому долженъ, по закону природы, стремиться человѣкъ. Ибо Христосъ идеальное воплощеніе человѣка, и «ясно какъ день» къ Нему направлено конечное развитіе и Онъ же конечная цѣль его. Вѣдь исторія всего человѣчества и отдельной личности не что другое, какъ развитіе, борьба\*\*) и стремленіе \*\*\*) къ этой единственной заключительной цѣли. Это единственная известная намъ черта будущей природы, предуказана Христомъ, которая по закону нашей исторіи проявилась въ Его воплощеніи. И черта эта будетъ заключаться въ томъ, что люди будутъ жить, какъ ангелы. Противники Христа заблуждаются удивляясь тому, что не царствуетъ христианство на землѣ коли оно истинно, и что страдаетъ человѣкъ до сегодняшнего дня и не братъ онъ другому. Не понимаютъ они того, говорить писатель, что это идеалъ, конечная цѣль, а человѣчество сейчасъ въ переходной стадіи бытія своего и Христосъ самъ предрекъ, что до конца міра будетъ борьба и развитіе и это законъ природы. И все зависитъ и въ мірѣ, и въ жизни людской отъ любви, отъ сліянія Я со всѣми въ любви. Любить всѣхъ, какъ самаго себя, по Христу. Ибо, коли вѣришь въ Христа, то вѣришь также и въ жизнь безконечную. Эти мысли Достоевскаго изложены нами въ сокращенномъ видѣ, но существенное ядро его размышлений ясно свѣтится передъ нами.

---

\*) Вѣроятно Лука X, 17, или: Мате. XIX, XXII, 39. Марк. XII Римл. XIII, 9.

\*\*) Въ запискахъ Д. есть слова: «ученіе о мечѣ», которые вѣроятно намекаютъ на Мате. X, 34.

\*\*\*) Ср. Мате. XI. 12.

Мы чуемъ тотъ особый, до изступленности раскаленный стержень его Я, вокругъ котораго возникаютъ и переплетаются эманациі духа. Въ центрѣ его раздумья, за цѣлымъ ворохомъ побочныхъ идей, ярко и съ несомнѣнностью выступаетъ все яснѣе и яснѣе образъ того, кого любилъ онъ «ревнивою любовію» — ликъ всесовершеннаго, ликъ Христовъ. Образъ Христа манилъ Достоевскаго, чаровалъ душу художника, виталъ надъ странницами романовъ, и слова Его все слышнѣе и слышнѣе съ годами все чаще и чаще звучали тому, кто увѣровалъ, что Евагеліе — ступень къ «мірамъ инымъ», кто

«Въ старой Бібліи гадаль,  
И только вѣрилъ и взыхалъ,  
Чтобъ вышла мнѣ по волѣ рока  
И жизнь, и скорбь, и смерть  
пророка...» \*)

24. декабря 1877 г. вѣроятно ночью въ тиши своего кабинета за столомъ съ двумя высокими свѣчами Достоевскій написалъ: «Memento. На всю жизнь.

- 1) Написать русскаго Кандида
- 2) Написать книгу о Іисусѣ Христѣ
- 3) Написать свои воспоминанія...  
мнѣ теперь 56 лѣтъ».

Такова въ сокращенномъ видѣ знаменитая запись 1877 г. И дѣйствительно мы имѣемъ, хотя не книгу, но главу, изъ этой книги Достоевскаго о Христѣ. Это — великий Инквизиторъ, ибо тему этой легенды онъ «выносилъ въ своей душѣ почти въ теченіе всей жизни». \*\*)

Слова Евангелія, слова Іисуса Христа были послѣдними книжными словами, прочтенными Достоевскому. За нѣсколько часовъ до смерти, по

\*) Эти стихи Огарева любилъ особенно («любимѣйшіе») еще молодымъ Ф. М. Достоевскій.

\*\*) Эти слова Достоевскій сообщены В. Пузыковичемъ.

обычаю своему, онъ гадалъ по Евангелію и жена его прочла:

«Іоаниъ же удерживалъ его и говорилъ: мнѣ надобно креститься отъ Тебя и Ты ли приходишь ко мнѣ? Но Іисусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: не удерживай, ибо такъ надлежитъ намъ исполнить великую правду». \*) Когда Анна Григорьевна прочла эти строки Достоевскій обращаясь къ ней сказалъ: «Ты слышишь — «не удерживай» — Аня, это значитъ я умру». За два часа до смерти писатель попросилъ Евангеліе отдать своему сыну Федѣ. Такъ Достоевскій по обыкновенію своему хотѣлъ «испытать судьбу» \*\*) по «вѣчной книгѣ».

\* \* \*

Образъ Христа, ученіе его, — «идеалъ Красоты» и свободы. Христосъ основатель свободы человѣчества, освободитель плѣнной духовности, просвѣтитель Бога въ человѣкѣ, показавшій человѣчеству путь любви и вѣры, но не принуждающій идти по этому единственному пути. «Совершенная любовь совпадаетъ съ совершенной вѣрой». «До нашихъ дней не было создано «иного высшаго образа человѣку и достоинству его, какъ образъ, указанный древле Христомъ».

Итакъ Христосъ въ конечномъ счетѣ является прекраснымъ, ибо этика и эстетика для писателя, на высшихъ ступеняхъ этихъ понятій, сливаются во едино. Вѣдь по его замѣчанію \*\*\*) «Эстетическое начало зависитъ отъ религіи»; и самъ «Духъ Святый есть непосредственное пониманіе красоты, пророческое сознаніе гармоніи, стало быть, неуклонное стремленіе къ ней». Дѣя-

\*) Мате. III. 14. 15. Въ иныхъ переводахъ читаемъ, напр. вмѣсто: «не удерживай», «оставь теперь».

\*\*) «Испытать» = узнать.

\*\*\*) Вставка между словами Тихона и Ставрогина. (См. Черновики къ «Бѣсамъ»). Въ наброскахъ къ «Идіоту» использована мысль Гете для этой же цѣли (Faust, II Т.).

вольское можетъ облекать *личину красоты*, но прекраснымъ быть не можетъ, ибо Духа Святаго нѣть въ немъ. Эти соображенія и прямая высказыванія Достоевскаго указываютъ намъ путь, по которому развивается въ его творчествѣ типъ «положительно-прекраснаго человѣка». Герои его романовъ начинаютъ носить на себѣ отблескъ высшей Красоты, отраженіе идеальной личности — Христа. Происходить обычно тонко зашифрованное и заштрихованное «*Imitato Christi*», я не подберу иного термина. Кроткіе и страдающіе герои, распинаемыя и заушаемыя жизнью восходятъ все выше и выше по ступенямъ этой лѣстницы ангельскихъ ликовъ, лѣстницы съ земли на Господнєе небо. Этой лѣстницы нѣть въ до-каторжномъ творчествѣ, до тѣхъ поръ пока писатель не «понялъ Христа». Князь Левъ Мышкинъ носить на себѣ эти черты, слова его окрашены евангельской тенденціей и это особенно ясно по одному наброску \*), гдѣ слова евангельскія вопроса переплетаются съ отвѣтомъ «*Идіота*». Отношеніе и слова о дѣтяхъ, любовь — жалость къ падшей женщинѣ, побиваемой камнями и многое другое подкрѣпляетъ это наше утвержденіе. Объ идеѣ этого романа писалъ Достоевскій 1 января 1868 г. С. А. Ивановой, какъ о «старой», но необычайно трудной, такъ что онъ не имѣть почти мужества ее провести. Она, какъ известно, заключалась въ изображеніи *совершеннаго и прекраснаго человѣка*. А это есть самое трудное дѣло на свѣтѣ, по словамъ писателя, ибо прекрасное есть идеалъ, и въ мірѣ была только одна единственная положительная фигу-

\*) Относится вѣроятно къ — «*Идіоту*» см. *Raskolnikoffs Tagebuch. Mit unbekannten Entwürfen Fragmenten und Briefen zu «Raskolnikoff» und «Idiot»*. München. R. Piper-Verlag. 1928. S. 160-165; 168-169. Однако весьма возможно, что въ изд. Piper сделана ошибка, т. е. текстъ, слѣдующій на стр. 160 (фотографія съ рукописью) совпадаетъ дословно съ наброскомъ къ «Братьямъ Карамазовымъ», см. *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff*. S. 244-245. Но это не мѣняетъ существа дѣла.

ра, «положительно-прекрасный образъ: Христось». Этотъ безконечно-прекрасный образъ — «вѣчное чудо». По мнѣнію Достоевскаго все Евангеліе отъ Іоанна исполнено этой мыслію. Іоаннъ видѣть чудо въ воплощеніи, въ явленіи *Прекраснаго (Красоты)*. Мы знаемъ, что историки литературы могутъ легко обвинить насъ въ стилизациі, въ намѣренномъ забвеніи значенія Донъ Кихота для концепціи романа «Идіотъ», и т. д. Но даже рискуя заслужить подобныя обвиненія, мы бы остались при прежнемъ убѣжденіи объ основной мысли романа и о вліяніи высшаго идеального образа. «Идея романа была старинная и любимая» \*). Если сравнить мысли у смертнаго одра первой жены Достоевскаго (1864) и слова написанныя болѣе чѣмъ десять лѣтъ спустя, то сходство въ формулировкѣ отношенія ко Христу будетъ поразительно. Мы говоримъ сейчасъ о наброскахъ къ «Братьямъ Карамазовымъ». Тамъ мы прочтемъ, что человѣкъ есть воплощенное слово и Христось явился для того, чтобы всечеловѣческую свободу открыть людямъ, какъ конечную цѣль. Лучшее опредѣленіе жизни, читаемъ тамъ, есть: Я есмь, я существую, чтобы быть подобнымъ Господу \*\*). Въ письмѣ 1879 г., относящемся къ «Братьямъ Карамазовымъ» находимъ: «...Чистый, идеальный христіанинъ — дѣло не отвлеченнное, а образно реальное, возможное, воочію предстоящее...» Въ другомъ письмѣ (отъ 11 іюня 1879 г. къ Н. А. Любимову) Достоевскій говорить о своемъ желаніи заставить людей признать, что «чистый, идеальный христіанинъ не есть что то отвлеченнное, но видимое, дѣйствительное, возможное».

Всѣ эти высказыванія на протяженіи многихъ

---

\*) Ср. Воспоминанія А. Г. Достоевской. Госиздат. 1925, стр. 115.

\*\*) Ср. F. M. Dostojewski Die Urgestalt der Brüder Karamazoff. München R. Piper Verlag (1929).

лѣтъ показываютъ, думается, ясно основную тенденцію Достоевскаго и его особое, ни у одного изъ известныхъ намъ авторовъ всемірной литературы, не встрѣчающееся, отношеніе ко Христу. А «мелочи», ситуаціи, евангельскія слова и прочее утверждаютъ правильность мысли нашей объ идеальномъ прекрасномъ, плѣнительномъ обликѣ, свѣтлый ореолъ котораго отбросилъ трепетное и нѣжное сіяніе на лики нѣкоторыхъ героевъ писателя. Ликъ «положительно-прекраснаго человѣка» прояснялся съ годами, крѣпъ и росъ и, пожалуй, даже не доконченный образъ Алеша вовсе не менѣе реаленъ, чѣмъ Ракитинъ, Міусовъ, Дмитрій или самъ Федоръ Павловичъ! Мы только почти потеряли вѣру въ идеальное и забываемъ, что оно не менѣе, а болѣе реально \*), чѣмъ отрицательное. Болѣе реально, ибо утвержденіе сильнѣе отрицанія и Да всегда мощнѣе и мощнѣе, чѣмъ Нѣтъ.\*\*)

Утвержденіе и отрицаніе, вѣра и сомнѣніе боролись на страницахъ романовъ Достоевскаго и самъ онъ выступаетъ на фонѣ литературы своего времени, какъ боецъ, пророкъ и глашатай новыхъ идей, часто въ разрѣзъ съ основными убѣжденіями эпохи. Это не значитъ, что всегда писатель былъ одинъ; мысли его скрещивались и переплетались съ идеями нѣкоторыхъ, подобно ему настроенныхъ, современниковъ; не одинъ Достоевскій говорилъ напр., съ убѣжденіемъ о близящемся антихристѣ, о значеніи для мировой гармоніи православія и т. п. Достаточно вспомнить хотя бы три имени: Н. Ф. Федорова, Вл. Соловьева и Аполлона Григорьева. И все же идеи его да и всѣхъ близкихъ въ томъ или иномъ отношеніи

---

\*) Замѣтимъ, что мы готовы отстаивать чрезвычайную реальность = жизненность образа, напр., о. Зосимы, равно какъ и его высоко-художественное выполненіе.

\*\*) Позволимъ себѣ сослаться и на ученіе логики объ подчиненности отрицательного сужденія.

лицъ, были идеями «ретроградными», «отсталыми», «безумными» (Мы выбираемъ слова еще наиболѣе мягкия изъ оцѣнокъ современниковъ).

Съ шестидесятыхъ годовъ прошлаго вѣка слѣдуетъ считать въ сущности первое выступленіе интеллигенціи съ идеями боевого соціализма, материализма и утилитаризма. Это были въ большинствѣ поклонники крайняго материалистического подхода къ явленіямъ жизни виѣшней и внутренней. Тщетно люди, понимающіе и знающіе философию, возвышали свой голосъ (проф. Юркевичъ,) ихъ обходили или травили въ либеральной прессѣ. Газеты того времени\*) пестрятъ фактами изумительными. Защитникъ молодого убійцы (Витольда Горскаго\*\*) увлекаясь позитивистическими идеями, развивалъ, не колеблясь, слѣдующую мысль: «...Мы видимъ молодого 18-лѣтняго человѣка полнаго силъ, желающаго принести пользу обществу, но для этого нужна подготовка, а для подготовки нужны материальные средства, которыхъ преступникъ не имѣеть... Очень естественно, у него родился планъ какимъ бы то ни было образомъ достать что-нибудь, чтобы только принести пользу семейству и себѣ; у него нашелся одинъ исходъ — совершить преступленіе; я не думаю, чтобы много было такихъ молодыхъ лдюей, которымъ бы не приходило на умъ воспользоваться какимъ бы то ни было средствомъ для достиженія своей цѣли, хотя бы даже совершить преступленіе... Находясь подъ гнетомъ мысли о бѣдности, у Горскаго естественно является зависть къ благосостоянію Жемарина... Горскій много передумалъ, прежде чѣмъ рѣшился на кровавую развязку, — но избѣжать ея онъ не могъ» (курсивъ всюду мой).

\*) Отношеніе романа «Идіотъ» къ газетной литературѣ хорошо вскрыто въ работѣ В. С. Дороватовой-Любимовой. Печать и Революція 1928, кн. III, стр. 31-53.

\*\*) Кровавый и скандальный характеръ его преступленія и «либеральная защита» отразились въ романѣ «Идіотъ».

Разбирая «Преступлēи и Наказанiе», «бриллантъ» русской новой критики храбро утверждалъ: «Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что Раскольниковъ, утомленный мелкой и неудачной борьбой за существованiе, впалъ въ изнурительную апатiю, нѣтъ также ничего удивительнаго въ томъ, что во время этой апатiи въ его умѣ родилась и созрѣла мысль совершить преступлēи... Поставьте на мѣсто Раскольникова какогонибудь другого человѣка обычныхъ размѣровъ, развивавшагося иначе и смотрящаго на вещи другими глазами, и вы увидите, что получится тотъ же самый результатъ» (курсивъ мой.).

«Человѣчества, писалъ Достоевскiй, провозгласить устами своей премудрости и науки, что преступлēи нѣтъ, а стало быть нѣтъ и грѣха, а есть лишь только голодные...» («Братья Карамазовы»). Или «накорми, а тогда и спрашивай съ нихъ добродѣтели», или еще проще утверждать, какъ соцiалисты, «что причиною всѣхъ бѣдствiй человѣческихъ одно — нищета, борьба за существованiе, «среда заѣла» \*).

Какъ при этихъ параллеляхъ яснѣеть смыслъ полемики писателя, какъ ожидаютъ его слова и мы дышимъ воздухомъ его времени! Въ запальчивости борца за идеализмъ, за Христа, Достоевскiй причислялъ къ атеистамъ и матерьялистамъ всякого, кто отрицалъ божественность Христа и теистического Бога. Въ этомъ письмѣ къ А. Н. Майкову (28-16 1867 г.) онъ пишетъ о своемъ свиданiи съ Тургеневымъ въ Базелѣ и замѣчаетъ:

«Онъ объявилъ мнѣ, что онъ окончательный атеистъ. Но Боже мой! теизмъ намъ далъ Христа, т. е. до того высокое представлēи человѣка, что его понять нельзя безъ благоговѣнiя и нельзя не вѣрить, что это идеалъ человѣчества вѣковѣч-

---

\*) Ср. письмо къ В. А. Алексѣву 1876 г.

ный! А что же они то Тургеневы, Герцены, Утины\*) Чёрнышевскіе — намъ представили? Вмѣсто вы-  
сочайшей красоты Божіей, на которую они плюютъ, всѣ они до того пакостно самолюбивы, до того  
безстыдно раздражительны, легкомысленно гор-  
ды, что просто непонятно: на что они надѣются  
и кто съ ними пойдетъ?»

Критикъ «Эпохи» и другъ Достоевскаго, тоже «исчевенникъ» «Одинъ изъ многихъ ненужныхъ лю-  
дей» въ письмѣ къ тому же Майкову писалъ слѣ-  
дующее: «Любезные друзья! Антихристъ народил-  
ся въ видѣ материальнаго прогресса, религіи пло-  
ти и практичности \*\*), вѣры въ человѣчество,  
какъ въ деньгу — поймите это всѣ вы, означенено-  
ванные печатью Христовою \*\*\*), печатью вѣры  
въ душу, въ безграницность жизни, въ красоту,  
вѣ типы — поймите что даже (о ужасъ !!!) къ цер-  
кви мы ближе, чѣмъ къ соціальной утопіи Чёр-  
нышевскаго, въ которой намъ остается только  
посвѣситься на одной изъ грушъ, воздѣлываніемъ  
которыхъ стадами займется улучшенное человѣ-  
чество. Поймите, что испоюонъ вѣка были два зна-  
мени. На одномъ написано: «Личность, стремленіе  
свобода, искусство, безконечность». На другомъ:  
«Человѣчество (человѣчина, по остроумнѣму пе-  
реводу юродствующаго Аскоченскаго \*\*\*\*), ма-  
териальное благостояніе, однообразіе, центра-  
лизація». И если въ добавленіе къ вышеприве-  
денной выдержкѣ изъ письма Достоевскаго къ  
Майкову мы припомнимъ десять лѣтъ спустя ска-  
занное устами о. Паисія въ «Братьяхъ Карама-  
зовыхъ», многое, касающееся не только эпохи,  
но и творчества писателя, намъ какъ то станетъ

---

\*) Изв. революціонеръ 1860-хъ годовъ.

\*\*) Намекъ на утилитаризмъ русскаго пошиба, увы, далекій  
отъ «Утилитаріанизма» Дж. Ст. Милля!

\*\*\*) Вѣроятно, намекъ прямой на Апокалипсисъ гл. 7, III сл.

\*\*\*\*) Изв. журналистъ 1860-хъ годовъ

понятнѣе. Вотъ эти слова: «Ибо и отрекшіеся отъ христіанства и бунтующіе противъ него сами того же самаго Христова облика суть, таковыми же и остались, ибо до сихъ поръ ни мудрость ихъ, ни жаръ сердца ихъ не въ силахъ создать иного высшаго *образа* человѣку и достоинству его, какъ образъ, указанный древле Христомъ» (курсивъ мой).

Р. Плетнѣвъ.

*(Окончаніе слѣдуетъ).*

---

## Почему закрываются Церкви въ Россіи.

---

Религіозная гоненія въ Россіи привлекаютъ теперь внимание всего міра. Однако, не смотря на многочисленность свидѣтельствъ объ этихъ гоненіяхъ, замѣчается какое то сомнѣніе относительно ихъ характера и размѣровъ. И не только сами большевики, напр., Рыковъ въ своемъ интервью, данномъ 24. VI, 12, 30. директору «United Press» (см. «Безбожникъ 10, III, 1930, стр. 5; «New York Herald» 4, III, 1930) отрицаютъ самый фактъ гоненій. Мы видимъ, что нерѣдко люди, занимающіе чрезвычайно отвѣтственные посты, оспариваютъ точность извѣстій объ этихъ гоненіяхъ и даже пытаются оправдать большевиковъ. Вспомнимъ, напримѣръ, недавнія заявленія Макдональда, Гендерсона, а особенное недоумѣніе вызвало благопріятное для совѣтской власти, хотя, конечно, и вынужденное заявленіе Митрополита Сергія и четырехъ членовъ Русскаго Синода.

Однако, мы имѣемъ возможность уничтожить даже малѣйшую тѣнь сомнѣнія въ этомъ отношеніи. Мы можемъ, такъ сказать, пригласить къ отвѣту самое большевистскую власть и получить отъ нея ея собственное признаніе. Для этого стоитъ лишь пересмотрѣть полный офиціальный сборникъ совѣтскихъ законовъ о церкви и религіи, изданный Комиссаріатомъ Юстиціи или Наркомюстомъ \*). Сборникъ этотъ имѣетъ характеръ грознаго обвинительного акта противъ религіозной политики Совѣтской власти. Такимъ обвинительнымъ актомъ являются какъ общія, принципіальныя положенія сборника, такъ и его отдѣлы, касающіеся правового положенія рели-

---

\*) П. В. Гидуляновъ, Отделение церкви от государства в СССР. Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верхсуда РСФСР и других советских социалистических республик: УССР, БССР, ЗСФСР., Узбекской и Туркменской. Под редакцией П. А. Красикова. Издание третье, вновь переработанное и дополненное узаконениями и распоряжениями по 15 мая 1926 г. Юридическое издательство НКЮ РСФСР. Москва — 1926, стр. 712. Дополнение первое 1928, стр. 36. Другимъ важнымъ дополненіемъ служить: Постановление ВЦИК и СНК РСФСР о религиозныхъ объединеніяхъ от 8 IV 1929».

гіозныхъ организацій въ государствѣ, богослуженія, церков-  
наго имущества вообще и церковной утвари въ частности, пре-  
подаванія Закона Божія, священнослужителей и т. д. И что осо-  
бенно важно, сравнивая законодательство о религії первыхъ  
лѣтъ Совѣтской власти съ болѣе позднимъ, мы видимъ, насколь-  
ко наивны всѣ надежды на измѣненіе совѣтской политики,  
такъ какъ строгость или, лучше сказать, звѣрская жестокость  
этого законодательства непрерывно увеличивается, и если иног-  
да оно и дѣлаетъ нѣкоторыя уступки, то въ такомъ случаѣ оно,  
по французской пословицѣ, *recule pour mieux sauter* — отсту-  
паетъ только для того, чтобы дальше прыгнуть и что единая  
цѣль этого законодательства — полное уничтоженіе всякой  
церкви, всякой вѣры, всякой религіи...

Не разсматривая совѣтское религіозное законодательство  
въ цѣломъ, ограничимся разсмотрѣніемъ тѣхъ его положеній,  
которыя относятся къ храмамъ и вообще къ мѣстамъ для бого-  
служенія и молитвы. Мѣста эти пользуются особой защитой за-  
кона во всѣхъ культурныхъ государствахъ. Иное мы видимъ  
въ Совѣтской Россіи.

Чуть не каждый день газеты сообщаютъ о закрытіи въ Рос-  
сіи храмовъ всѣхъ религій — христіанскихъ церквей, мусуль-  
манскихъ мечетей, еврейскихъ синагогъ. Велики цифры закры-  
тыхъ храмовъ и цифры эти быстро растутъ. Журналъ «Трудъ»  
(въ Ростовѣ) въ декабрьскомъ № за 1929 г. сообщаетъ, что въ  
Москвѣ до революціи было 675 церквей, а въ 1929 г. — только  
287. Во всей Россіи въ 1927 г. было закрыто 134 молитвенныхъ  
дома; въ 1928 году было закрыто 542 молитвенныхъ дома, въ томъ  
числѣ 445 церквей, 59 синагогъ, и 38 мечетей. Между тѣмъ въ  
1929 г. уже до августа было закрыто 572 молитвенныхъ дома,  
въ ноябрѣ и декабрѣ — 540 церквей, 63 синагоги и 18 мечетей,  
а въ теченіе всего года болѣе 1000, т. е. вдвое, чѣмъ въ пред-  
шествующемъ году. \*)

Или вотъ цифры, касающіяся Україны. Совѣтскія «Із-  
вѣстія» (1930, II, 5) сообщаютъ, что за послѣднія пять лѣтъ,  
до октября 1929 г. здѣсь было закрыто 364 молитвенныхъ до-  
ма, т. е. въ среднемъ по шести церквей въ мѣсяцъ. Между тѣмъ  
съ октября 1929 г. по февраль 1930 г. было закрыто 202 молит-  
венныхъ дома, т. е. въ среднемъ по пятидесяти церквей въ  
мѣсяцъ. И такое *crescendo* продолжается и теперь.

---

\*) Графъ В. Н. Коковцовъ (*Revue des deux Mondes*, 1930, 1 Febr. p. 605) опредѣляетъ эту цифру въ 2000, но не указываетъ, откуда она заимствована. Въ «Ізвѣстіяхъ» (22 III 1929) сообщилось что въ 1928 г. были закрыты 354 церквей приходскихъ и 88 мона-  
стырскихъ т. е. почти столько же, какъ сообщаетъ и «Трудъ».

Все чаще и чаще попадаются извѣстія, что въ такомъ то городѣ закрыты всѣ безъ исключенія церкви и что городѣ объявленъ безбожнымъ. Въ концѣ марта я получилъ открытку отъ родственницы изъ Россіи. «Въ церковь мы не ходимъ, пишетъ она, такъ какъ Коля говоритъ, что батюшка сдѣлался дядей». Коля — ея внукъ трехъ лѣтъ. Боясь написать, что церковь закрыта, она прикрывается словами ребенка.

И если такъ будетъ продолжаться, то недалеко времія, когда вся Россія, вся «святая Русь», куда даже неправославные \*) иногда пріѣзжали только для того, чтобы видѣть пасхальное богослуженіе въ Кремлѣ, останется совсѣмъ безъ храмовъ, и новѣйшій планъ безбожниковъ закрыть всѣ храмы въ теченіе трехъ лѣтъ такимъ образомъ осуществится.

Но недавно мы читали офиціальный текстъ интервью, которое было, яко бы, дано 15, II, 1930 Митрополитомъ Сергіемъ и членами Патріаршаго Синода корреспонденту «Тасса», изъ котораго видно, что совѣтская власть здѣсь, яко бы, не при чёмъ. Несомнѣнно такое заявленіе кой кого можетъ успокоить, особенно тѣхъ, кто и сами хотятъ оправдать Совѣтскую власть. Однако разсмотримъ его при свѣтѣ большевистскаго законодательства и тогда мы увидимъ, почему, въ дѣйствительности, закрываются храмы въ Россіи.

Возьмемъ прежде всего основной законъ объ отдѣленіи церкви отъ государства — декретъ Совнаркома отъ 23, I, 1918 г. (Сборникъ, стр. 616-617) \*\*) и сразу увидимъ, кто главный виновникъ закрытія храмовъ.

Вотъ текстъ 12 и 13 статей декрета:

«12. Никакія церковныя и религіозныя общества не имѣютъ права владѣть собственностью. Права юридического лица они не имѣютъ.

13. Все имущество существующихъ въ Россіи церковныхъ и религіозныхъ обществъ объявляется народнымъ достояніемъ».

Что это значитъ? А это значитъ, что не только церковные капиталы, дома, земли, но и всѣ храмы всѣхъ религій отобраны отъ религіозныхъ организацій, отобраны однимъ актомъ деспотической власти безъ согласія и даже въдома вѣрующихъ. А Инструкція къ декрету (стр. 623) поясняетъ, что церковное имущество принимается вмѣстѣ съ описью мѣстными совдепами. Но тогда какъ все остальное церковное имущество должно быть

---

\*) Таковъ былъ, напримѣръ, англійскій писатель Вильямъ Джонъ Биркбенкъ, въ продолженіи многихъ лѣтъ ежегодно пріѣзжавшій съ этою цѣлью въ Москву.

\*\*) И далѣе, ссылаясь на совѣтскіе законы, мы будемъ лишь приводить страницы сборника Гидулянова.

использовано на нецерковные цели, храмы вмѣстѣ съ находящимся въ нихъ имуществомъ могутъ сохранить свое религиозное назначение. А именно та же 13 статья говоритъ далѣе:

«Зданія и предметы, предназначенные специально для богослужебныхъ цѣлей, отдаются, по особымъ постановленіямъ мѣстной или центральной государственной власти, въ бесплатное пользованіе соответственныхъ религиозныхъ обществъ».

Такимъ образомъ храмы, какъ и все остальное церковное имущество, поступаютъ въ собственность органовъ совѣтской власти, но пользованіе ими можетъ быть предоставлено религиознымъ обществамъ, подъ которыми вовсе нельзя разумѣть прежнихъ собственниковъ — различные церковные институты и корпораціи — синоды, консисторіи, епархіальные совѣты, капитулы, приходы и монастыри. Нѣть, храмы передаются исключительно вновь организованнымъ, на основаніи совѣтского законодательства, религиознымъ обществамъ. До «Постановленія» 8. IV, 1929 г. храмами могли пользоваться общества двухъ видовъ: группы вѣрующихъ, состоящія не менѣе, чѣмъ изъ 20 членовъ (о нихъ см. стр. 127-130, 134-136), и религиозные общества въ узкомъ смыслѣ, minimum членовъ которыхъ опредѣленъ въ 50 человѣкъ (стр. 81-88 и др.). Постановленіе уменьшило минимальное число членовъ общества до 20 человѣкъ, дозволивъ группѣ имѣть и меньшее число членовъ, но въ то же время лишило группу права получить въ бесплатное пользованіе «специальные молитвенные зданія (т. е. храмы) и предметы, предназначенные исключительно для культовыхъ цѣлей», а дозволило имъ лишь брать въ аренду у частныхъ лицъ или мѣстныхъ совѣтовъ и исполкомовъ другія помѣщенія (ст. 3 и 10).

Такимъ образомъ въ настоящее время храмами въ Россіи могутъ пользоваться исключительно религиозные общества, насчитывающія не менѣе 20 членовъ.

Однако далеко не всѣ храмы могутъ быть переданы религиознымъ обществамъ. Существуетъ нѣсколько категорій храмовъ, которымъ по закону должно быть дано другое назначение. Таковы: 1) храмы, имѣющіе археологическое, историческое или художественное значеніе; 2) домовые храмы; 3) военные и 4) монастырскіе.

Скажемъ нѣсколько словъ о каждой изъ этихъ категорій.

1) На основаніи Инструкціи къ декрету объ отдѣленіи (ст. 9, стр. 624) и Инструкціи коллегіи по дѣламъ музеевъ (ст. 8, стр. 249-251) храмы, имѣющіе историческое, археологическое и художественное значеніе, передаются Комиссаріату Просвѣщенія черезъ специальную комиссию, которая имѣеть право рѣшить, что известный храмъ не можетъ быть переданъ религиозному обществу, хотя бы оно и просило объ этомъ (стр.

250). Какъ долженъ быть использованъ такой храмъ — это решаетъ отдѣлъ Комиссаріата Просвѣщенія (Наркомпроса) по дѣламъ музеевъ, а такъ какъ во главѣ Наркомпроса долгое время стоялъ наиболѣе активный противникъ религіи — Луначарскій, то вполнѣ естественно, что почти всѣ знаменитые храмы въ Россіи превращены Наркомпросомъ въ музеи, театры и т. д. Въ самой Москвѣ Наркомпросомъ отобрано болѣе 200 храмовъ. Упомянутый сборникъ совѣтскаго законодательства на стр. 267 печатаетъ «Декретъ Совнаркома объ обращеніи въ музей историко-художественныхъ цѣнностей Троицко-Сергіевской Лавры», а изъ другихъ источниковъ знаемъ, что та же судьба постигла и другія Лавры — Александро-Невскую и Киево-Печерскую. Особенно охотно Наркомпросъ превращаетъ церкви въ музеи пропаганды атеизма. Въ такие музеи превращенъ, напримѣръ, Исаакіевскій соборъ («Ізвѣстія» 10, IX, 1926), Андреевскій соборъ въ Кіевѣ, Страстной монастырь и церковь на Дмитровкѣ въ Москвѣ («Правда», 12, X, 1929). «Безбожникъ» (1930, 23, стр. 5) сообщаетъ, что «Главнаука» подготавливаетъ превращеніе въ музеи и многихъ другихъ церквей.

Совѣтская «Учительская газета» (10, XII, 1929) свидѣтельствуетъ о томъ, во что превратились подъ управлѣніемъ Наркомпроса Лавры. Троицко-Сергіевская Лавра, сообщаетъ газета, сдѣлалась мѣстомъ пьянства и скандаловъ. Завѣдующіе (Злінченко, Фединъ, Томза) знаютъ только свои личные интересы, развратъ и роскошь. Упоминаетъ также газета и о томъ, что антирелигіозные агитаторы продаютъ предметы искусства, открываютъ и грабятъ гробницы князей и монаховъ... (ср. «Воскресное Чтеніе», 1930, № 5, стр. 77-78, ссылающеся на совѣтскую газету «Вечерняя Москва».)

Иногда храмы, имѣющіе историческое значеніе, передаются и обществамъ вѣрующихъ, но всегда на особенно тяжелыхъ условіяхъ, при чемъ въ случаѣ нарушенія этихъ условій вѣрующіе не только отвѣчаютъ своимъ имуществомъ, но подвергаются и уголовнымъ наказаніямъ (Инстр. къ декрету объ отдѣленіи, ст. XIV, стр. 259).

2) Закрыты и всѣ домовыя церкви, прежде всего при учебныхъ заведеніяхъ (Циркуляръ Наркомпроса отъ 22, VIII, 1918, стр. 180-181), а затѣмъ и при мѣстахъ заключенія, больницахъ и богодѣльняхъ (5, VIII, 1919, стр. 182). Закрытіе церквей при учебныхъ заведеніяхъ было произведено «въ кратчайшій срокъ» (въ теченіе 10 дней — отъ 22 авг. до 1 сен. 1918 г.). Терминъ «домовая церковь» истолкованъ былъ чрезвычайно широко и подъ него были подведены и тѣ церкви, которыя имѣли свои приходы и метрическія книги (Разъясненіе 5 отд. Наркомюста отъ 26, IV, 1919, стр. 180).

3) Постановленіе 5 отд. Наркомюста отъ 4, VIII, 1919 закрыло и всѣ военные церкви, предписавъ превратить ихъ въ залы для митинговъ, кинематографы, библіотеки -читальни и т. д. Только въ томъ случаѣ, когда зданіе церкви не можетъ быть использовано для другой цѣли вслѣдствіи «общаго настроенія массъ, давности сооруженія зданія» и т. д. церковь можетъ быть передана вѣрующимъ, но лишь подъ трудно осуществимымъ условіемъ перенесенія ея въ другое мѣсто (стр. 183).

4) Разъясненіе Наркомюста отъ 10, VII, 1922 г. говоритьъ, что «на общихъ основаніяхъ монастырскія церкви подлежать ликвидациі» (стр. 179) и органъ Наркомюста «Революція и Церковь» свидѣтельствуетъ, (1921 г., № 1-3, стр. 72), что еще до 1921 г. были закрыты 673 монастырскихъ церквей. \*) Только въ исключительныхъ случаяхъ, когда съ одной стороны монастырскій храмъ не можетъ быть использованъ для другихъ цѣлей, а съ другой вѣрующіе не могутъ найти другой храмъ, онъ можетъ быть переданъ вѣрующимъ (стр. 179). Однако это случается крайне рѣдко и лишь тогда, когда такая передача — въ интересахъ совѣтской власти. Напр., 10, VII, 1922 г. 5 отд. Наркомюстъ передалъ единовѣрцамъ одинъ изъ храморъ Никольскаго монастыря въ Москвѣ, но лишь исходя изъ тѣхъ соображеній, что секта «единовѣрцевъ» никогда не пользовалась особымъ покровительствомъ царскаго правительства», при чемъ было поставлено непремѣннымъ условіемъ изолировать храмъ посредствомъ забора и прекратить звонъ на немъ (стр. 179-180). Повидимому, въ данномъ случаѣ единовѣрцы получили храмъ благодаря лишь невѣжеству Наркомюста, смѣшавшаго единовѣрцевъ съ раскольниками.

Такимъ образомъ на основаніи самаго большевистскаго законодательства тысячи храмовъ были превращены въ музеи, театры, школы, кинематографы, залы для митинговъ и собраній, клубы безбожниковъ, хлѣбные склады и даже кузницы и тюрьмы. (напр., Соловецкій монастырь), мастерскія, фабрики, казармы, конюшни и т. д.

Еще большей опасности, чѣмъ зданія храмовъ, подвергаются церковная утварь, иконы и вообще предметы, находящіеся въ храмѣ.

Во всѣхъ выше перечисленныхъ храмахъ церковная утварь была взята въ собственность тѣхъ государственныхъ учрежденій, которые ликвидировали и сами храмы и частью была помѣщена въ музеи, частью распродана. Единственное исключеніе допущено было для антиминсовъ, которые были переданы

\*) Н. Клепининъ сообщаетъ въ «The Slavonic Review» 1 III 1930, р. 516), что къ 1922 г. было закрыто 686 монастырей.

обществамъ вѣрующихъ (Цирк. Наркомпр. отъ 22, VIII, 1918, стр. 181).

Но и имущество остальныхъ храмовъ не свободно отъ опасности. Прежде всего всѣ предметы, которые имѣютъ археологическое, историческое или художественное значеніе, хотя бы они находились въ храмахъ, которые сами по себѣ такого значенія не имѣютъ, могутъ быть отобраны на основаніи Инструкціи къ декрету сѣ отдѣленіи (стр. 255) и позднѣйшихъ распоряженій. Въ сборникѣ находимъ характерное разъясненіе Наркомюста относительно древней чудотворной иконы «Свенской Божіей Матери», находившейся въ приходскомъ храмѣ с. Супоньева, Брянской губерніи. Наркомюстъ предписываетъ (13, IV, 1925, стр. 262-263) изъять икону и помѣстить ее въ музей, такъ какъ ей, будто бы «грозитъ опасность вслѣдствіе перетаскиванія ея изъ одной церкви въ другую». Очевидно «перетаскиваніемъ» Наркомюстъ называетъ участіе иконы въ крестномъ ходѣ.

Могутъ быть отобраны отъ вѣрующихъ изъ храмовъ не только предметы, имѣющіе историческое или художественное значеніе, но и всѣ вообще цѣнныя вещи, на основаніи декрета ВЦИК отъ 27, XII, 1921 г. о драгоцѣнностяхъ въ церквяхъ и монастыряхъ (Собрание Узаконеній, 1922, № 19, стр. 215). Въ 1922 г. было произведено массовое изъятіе изъ храмовъ золотыхъ, серебряныхъ вещей, драгоцѣнныхъ камней и т. д., при чмъ къ 19 декабря 1922 г. по офиціадльнымъ сообщеніямъ («Ізвѣстія», № 287 отъ 19, XII, 1922), одного серебра было собрано 23.997 пудовъ (Подр. см. А. А. Валентиновъ, Черная книга, Парижъ, 1925, стр. 54-79, 261-287). «Изъятіе» вызвало рядъ кровавыхъ столкновеній населенія съ агентами власти и сотни разстрѣловъ.

Совѣтская власть оправдывала эти мѣры необходимостью борьбы съ голодомъ, но 1) для этой борьбы въ распоряженій власти были громадныя сокровищницы государственные и дворцовые, которые, однако, не были использованы, 2) отнятые церковныя имущества только въ незначительной части были использованы для борьбы съ голодомъ \*) и 3) голодъ прекратился еще въ 1923 г., между тѣмъ декретъ продолжалъ дѣйствовать еще въ продолженіи 7 лѣтъ и былъ отмѣненъ только Постановленіемъ ВЦИК отъ 8, IV 1929 (ст. 67, ч. 1), отмѣненъ лишь тогда, когда уже всѣ церкви были ограблены до конца, такъ что въ декретѣ уже не было нужды.

\*) Вмѣсто ожидавшихся 800 миллионовъ рублей, продажа церковныхъ цѣнностей дала всего 34 миллиона (Das Notbuch der russischen Christenheit, Berlin, 1930, S. 73), да и тѣ лишь отчасти пошли на борьбу съ голодомъ.

Многіе предметы имѣли особенно важное значеніе для вѣрующихъ не вслѣдствіе своей материальной цѣнности, а какъ предметы священные. Чтобы сохранить ихъ за церквами, вѣрующіе предлагали за нихъ выкупъ власти въ видѣ соответствующаго количества золота, серебра и т. д. ВЦИК въ 1922 г. дозволилъ такой обмѣнъ, но скоро обмѣнъ оказался обманомъ. Во всемъ мірѣ если за вещь уплачено эквивалентъ, вещь принадлежитъ покупателю. Между тѣмъ Наркомюстъ «разъяснилъ», что такая «замѣна» никакихъ новыхъ преимущественныхъ правъ для вѣрующихъ не создаетъ, такъ какъ вещи продолжаютъ составлять собственность государства, а потому онѣ не должны исключаться изъ описи церковнаго имущества и могутъ быть оставлены за вѣрующими только въ «пользованіи», а «при ликвидациіи храма судьба вещей опредѣляется въ общемъ порядке ликвидациіи» (Разъясненія отъ 17 VI 1922, № 359; 15 IX 1923, стр. 195-196, ср. 20 X 1924, №№ 1260-3, стр. 265). Короче говоря, выкупленные вещи всегда могутъ быть все же отобраны, что часто и случалось.

Въ разгаръ революціи бывали такіе траги-комические случаи. Идетъ ночью господинъ въ хорошей шубѣ. Встрѣчаетъ оборванца рѣшительного вида. «Купи шубу», грозно требуетъ оборванецъ. «Какую шубу? У тебя нѣтъ шубы», испуганно возражаетъ владѣлецъ шубы. «Шуба на тебѣ», съ апломбомъ заявляетъ «продавецъ» и «покупатель» послушно платить деньги за свою собственную вещь.

Такъ же поступаютъ и большевики съ вѣрующими. Разница лишь та, что грабитель, получивъ деньги, оставляетъ шубу собственнику, тогда какъ большевики отираютъ и деньги и шубу...

Помимо художественныхъ и драгоценныхъ вещей въ храмахъ есть предметы, которые не представляя никакой материальной цѣнности, особо почитаются вѣрующими еще отъ тѣхъ древнихъ временъ, когда христіане въ катакомбахъ скрывались отъ своихъ гонителей. Это — моси. Но даже для язычниковъ, гнавшихъ христіанъ, моси были неприкосновенны. Мало того, именно моси давали юридическую защиту самимъ христіанскимъ храмамъ въ ту эпоху, когда христіанская церковь считалась *collegium illicitum* и, какъ таковая, не имѣла право на существование. Мѣсто, гдѣ лежало тѣло умершаго, по римскимъ законамъ считалось *locus religiosus* и въ качествѣ такового пользовалось особой защитой закона и защита эта не ограничивалась самой гробницей (*sepulcrum*), но простиравась и на зданіе (*monumentum*), надъ ней построенное (3 *Digest.* 47,12 и др.), каковымъ могъ быть и христіанскій храмъ.

Какъ далеко отстоять отъ этихъ гуманныхъ предписаній

древнихъ противниковъ христіанства предписанія его современныхъ противниковъ!

Циркуляръ Наркомюста отъ 25 VIII 1920 предписываетъ:

«1) Мѣстные исполкомы при соотвѣтствующей агитациіи послѣдовательно и планомѣрно проводятъ полную ликвидацію мощей, опираясь на революціонное сознаніе трудящихся массъ, избѣгая при этомъ всякой нерѣшительности и половинчатости при проведеніи своихъ мѣропріятій;

2) ликвидація названного культа мертвыхъ тѣлъ, куколъ и т. п. осуществляется путемъ передачи ихъ въ музей;

3) во всѣхъ случаяхъ обнаруженія шарлатанства, фокусничества, фальсификацій и иныхъ уголовныхъ дѣяній, направленныхъ къ эксплуатациіи темноты какъ со стороны отдѣльныхъ служителей культа, такъ равно и организаций бывшихъ офиціальныхъ вѣроисповѣдныхъ вѣдомствъ, прокуратура возбуждаетъ судебное преслѣдованіе противъ всѣхъ виновныхъ лицъ, при чемъ слѣдствіе поручается слѣдователю по важнѣйшимъ дѣламъ, а самое дѣло разбирается при условіяхъ широкой гласности» (стр. 6: ср. «Церк. и Револ.», 1920 г. № 5-8). Другой циркуляръ описываетъ «Порядокъ вскрытия мощей», при чемъ говорить, что «изслѣдованіе мощей производится по ініціативѣ мѣстнаго трудового населенія съ разрѣшеніемъ губисполкома или губернскаго съѣзда совѣтовъ», но что «никакого разрѣшенія отъ центральныхъ властей для вскрытия мощей не требуется» и совѣтуется «пригласить на вскрытие мощей оператора съ кинематографическимъ аппаратомъ и самый процессъ вскрытия запечатлѣть на особой лентѣ» — (стр. 69-70, ср., «Рев. и Церк.», 1919 г. № 1, стр. 42).

Обычно при вскрытии мощей роль «мѣстнаго трудового населенія» играютъ клубы безбожниковъ. Чтобы такое издѣвательство надъ народными святынями не вызывало народнаго возмущенія, циркуляръ совѣтуется производить вскрытие «отнюдь не во время богослуженія и не въ дни какого либо скопленія въ храмѣ молящихся». Такимъ образомъ циркуляръ, съ одной стороны, предписываетъ, чтобы открытие мощей производилось по ініціативѣ населенія, а съ другой безъ скопленія этого населенія!

Въ послѣднее время мѣстные органы совѣтской власти, несомнѣнно по распоряженію свыше, подняли вопросъ о лишеніи церквей колоколовъ. Совѣтская газета «Бѣднота» 1 января сего года сообщаетъ: «Самарскій горсовѣтъ, постановившій снять колокола, призываетъ послѣдовать его примѣру всѣ города совѣтскаго союза». Призывъ этотъ не остался безъ отвѣта и совѣтскія газеты часто сообщаютъ о снятіи колоколовъ то въ одной, то въ другой мѣстности. Напр. сняты колокола въ Тамбовѣ,

въ Нѣжинѣ («Ізвѣстія» 8 I 1930,) состоялись постановленія о снятіи колоколовъ въ Черниговѣ («Безбожникъ», 31, 30), въ селѣ Донскомъ Ставропольского округа («Ізвѣстія», 6 I 300 и т.д. Подготавляется снятіе колоколовъ и въ самой Москвѣ. «Ізвѣстія» сообщаютъ (30 I 1930):

«Въ отвѣтъ на массовыя требованія со стороны обществен-ныхъ и рабочихъ организацій о запрещеніи въ Москвѣ колоколь-наго звона президіумъ Мособліскома и Моссовѣта запретилъ колокольный звонъ въ Москвѣ. Наблюденіе за исполненіемъ этого постановленія возложено на административный отдѣлъ». Запрещено звонить въ колокола въ Ярославлѣ («Безбожникъ» 1930, № 5), въ Псковѣ («Воскресное Чтеніе» 1930, № 9, стр. 138) и др. Конечно это лишь подготовительная мѣра къ снятію колоколовъ: если звонить нельзя, то не нужны и колокола.

Такимъ образомъ по совѣтскому законодательству вѣрующіе могутъ получить только храмы, не имѣющіе ни историче-скаго, ни археологическаго, ни художественнаго значенія, не входящіе въ категоріи домовыхъ, военныхъ и монастырскихъ, а остальные они могутъ получить лишь послѣ того, какъ храмы лишены древней утвари, художественныхъ и дорогихъ пред-метовъ, мощей, а въ послѣднее время часто и колоколовъ и при-томъ могутъ получить не въ собственность церкви, а лишь въ пользованіе.

Но и это право, во первыхъ, очень ограничено, а, во вторыхъ, чрезвычайно непрочно.

Постановленіе ВЦИК отъ 13 VI 1921 (стр. 168-169) доз-воляло использование храма и для другихъ небогослужебныхъ цѣлей — какъ то: «публичныхъ собраній, митинговъ, концертовъ, бесѣдъ и дискусій, преподаванія какихъ-либо предметовъ, устройства курсовъ, лекцій и т. п.», но подъ условіемъ, если объ этомъ было упомянуто въ договорѣ, заключенномъ между вѣ-рующими и органами совѣтской власти относительно пользо-ванія храмомъ. Новое «постановленіе» отъ 8 IV 1929 допу-скаетъ пользованіе храмомъ исключительно въ богослужебныхъ цѣляхъ. Статья 17, пунктъ «б» этого постановленія категори-чески воспрещаетъ вѣрующимъ «Организовывать какъ спеціаль-но-дѣтскія, юношескія, женскія, молитвенные и другія со-бранія, такъ и общія библейскія, литературныя, руко-дѣльческія, трудовыя, по обученію религіи и т. д. собранія, группы, кружки, отдѣлы». Мало того. Въ концѣ той же 17 статьи говорятъ: «Въ молитвенныхъ зданіяхъ и помѣщеніяхъ могутъ храниться только книги, необходимыя для отправленія даннаго культа». Такимъ образомъ если въ храмѣ окажется Книга правилъ, Кормчая, Творенія св. отцовъ, Житія святыхъ,

то это будетъ нарушеніемъ закона и можетъ повести къ отображенію храма отъ вѣрующихъ.

Вскорѣ послѣ изданія «Постановленія» XIV Съездъ Совѣтъ 18 мая 1929 года произвелъ соотвѣтственное измѣненіе и въ самой совѣтской конституціи. Статья 4 конституціи допускала «свободу религіозной и антирелигіозной пропаганды». Въ измѣненной редакціи эта статья дозволяетъ лишь «свободу религіозныхъ исповѣданій и антирелигіозной пропаганды». Комментируя это измѣненіе «Безбожникъ» (6 II 1930) пишетъ:

«Новая редакція статьи означаетъ, что отнынѣ дѣятельность всѣхъ религіозныхъ объединеній сводится лишь къ отправлению культа. Никакая другая дѣятельность, выходящая за предѣлы обслуживанія религіозныхъ потребностей, не допускается. Не допускается и религіозная пропаганда. Исповѣданіе, а не пропаганда» (ср. «Комсомольская Правда», 6 II 1929 г.)

Но религіозныя общества всегда могутъ быть лишены и такого ограниченного права пользованія храмомъ, а самъ храмъ превращенъ въ клубъ безбожниковъ, музей для пропаганды атеизма, въ столовую, театръ, кинематографъ или отданъ какой либо неправославной организаціи, вродѣ Живой Церкви.

Въ этомъ отношеніи совѣтское законодательство чрезвычайно изобрѣтательно.

По этому законодательству церковь можетъ быть отобрана отъ вѣрующихъ въ слѣдующихъ случаяхъ:

1) Если въ данной мѣстности ощущается острый недостатокъ въ зданіяхъ и помѣщеніяхъ для жилищныхъ, санитарно-медицинскихъ, культурно-просвѣтительныхъ и т. д. цѣлей» (Циркуляръ Наркомюста отъ 3 I 1919; Циркуляръ Наркомвнутдела отъ 28 II 1919; Инстр. Наркомюста и Наркомвнутдела отъ 19 VI 1923, стр. 236) или, какъ говорить новое Постановленіе отъ 8 IV 1929, «если зданіе необходимо для государственныхъ или общественныхъ надобностей» (ст. 36).

2) Если это мѣропріятіе отвѣчаетъ запросу трудящихся массъ въ формѣ многочисленныхъ колективныхъ заявлений, резолюцій, постановленій съездовъ и т. д. та же инструкція, стр. 237).

3) Если обнаружится участіе церковной группы въ контрреволюціонныхъ выступленіяхъ (Пост. ВЦИК отъ 19 IV 1923, Инстр. НКЮ и НКВД отъ 19 VI 1923, стр. 236, ср. стр. 246), или если группа является, по мнѣнію ГИК, неблагонадежной и антисовѣтской (Инстр. НКЮ и НКВД отъ 27 IV 1923 г. стр. 240) или если часть членовъ и религіознаго общества будетъ арестована» (Инстр. НКВД и НКЮ отъ 27 IV 1923, стр. 85).

4) Если религиозное общество или группа имѣеть меньше членовъ, чѣмъ полагается по закону (Разъясненіе Наркомюста, стр. 136; ср. стр. 244 и 245).

5) Если будутъ обнаружены злоупотребленія церковнымъ имуществомъ или растрата послѣдняго (Инстр. НКЮ и НКВД отъ 19, VI, 1923, стр. 236).

6) «Въ случаѣ недостаточной охраны храмовъ» со стороны общества или группы (Распоряженіе Главнауки Наркомпроса отъ 5 VI 1925, стр. 262).

7) Если общество или группа не платить страховой преміи и другихъ налоговъ или вообще не исполняетъ какихъ нибудь обязанностей, возложенныхъ на извѣстную организацію договоромъ съ мѣстнымъ совдепомъ или властью (Циркуляръ Наркомфина отъ 3 IX 1923; отношеніе 5 отд. Наркомюста отъ 1 апр. 1924, стр. 216-217 и др.) или не зарегистрируется въ годичный срокъ (Пост. ВЦИК и СНК. 8 IV 1929, ст. 66).

8) Если общество или группа устраиваетъ принудительные сборы на церковные нужды (Уголовный Кодексъ РСФСР и другихъ совѣтскихъ республикъ, ст. 122, стр. 229-230).

9) Если общество или группа сами отказываются отъ пользованія храмомъ (Распоряж. Наркомюста отъ 1924-1925 г. г., стр. 238).

10) «Если молитвенное зданіе въ виду своей ветхости угрожаетъ полнотію или частично обваломъ», а вѣрюющіе отказываются отъ производства затребованного технической комиссіей ремонта (Пост. отъ 8 IV 1929, ст. 46-52).

Всякій изъ перечисленныхъ поводовъ къ закрытію храма совѣтская власть можетъ легко использовать, такъ какъ она сама рѣшаетъ или въ лицѣ мѣстныхъ ГИК-овъ и другихъ исполнкомовъ или въ случаѣ апелляціи (Пост. отъ 8 IV 1929, ст. 37) въ лицѣ президіума ВЦИКа, существуетъ ли въ данномъ случаѣ такой поводъ. И даже самый Сборникъ совѣтского законодательства свидѣтельствуетъ, что мѣстные органы власти обычно допускаютъ злоупотребленія въ этомъ отношеніи.

Возьмемъ первый поводъ — «государственные и общественные надобности». Понятіе это чрезвычайно растяжимо, а Сборникъ свидѣтельствуетъ, что въ дѣйствительности храмы отбираются и тогда, когда на самомъ дѣлѣ зданіе храма не нужно ни для какихъ другихъ цѣлей, а цѣли эти являются чисто фиктивными (Разъясненіе Наркомюста отъ 18 VIII 1924, стр. 239-240). Подтверждаетъ это и статистика. W. Ch. Emhardt въ своей книгѣ : «Religion in soviet Russia» (London, 1929), ссылаясь на д-ра M. Spinka, очень расположенного къ большевикамъ, сообщаетъ (р. 264-265), что въ октябрѣ 1925 г. въ 29 губерніяхъ, т. е. въ третьей части Россіи, насчитывалось 1003

конфискованныхъ православныхъ храмовъ, изъ коихъ 114 были превращены въ школы, 195 — въ клубы, 180 были использованы для другихъ цѣлей, 6 были снесены, о 31 свѣдѣній не имѣлось и 298, т. е. почти третья часть, остались совершенно неиспользованными. Изъ 29 конфискованныхъ мечетей только 2 были превращены въ клубы, а остальные 27 оставались пустыми. Изъ 27 раскольничихъ церквей неиспользованными оставались 11, изъ 29 церквей другихъ исповѣданій неиспользованными остались 9.

Возьмемъ другой поводъ — желаніе населенія. И опять самъ сборникъ признаетъ, что мѣстныя власти постоянно злоупотребляютъ и этимъ поводомъ. На стр. 239 сборникаходимъ «разъясненіе 5 отдѣла Наркомюста отъ 18 VIII 1924, въ началѣ котораго читаемъ:

«Поступающіе во ВЦИК съ мѣстъ жалобы показываютъ, что въ основу постановленій о закрытіи храмовъ мѣстными властями нерѣдко кладутся резолюціи, вынесенные на митингахъ, антирелигіозныхъ собраніяхъ, во время преній послѣ антирелигіозныхъ лекцій и т. д. о закрытіи того или иного храма, при чёмъ главнѣйшимъ аргументомъ является большинство голосовъ, поданныхъ на данномъ собраніи за закрытіе храма». Далѣе Наркомюстъ разъясняетъ, что большинство голосовъ на случайному собраніи еще не есть большинство мѣстнаго населенія.

Однако это разъясненіе не защитило церкви, отчасти потому, что мѣстные совкомы прекрасно понимаютъ неискренность такихъ разъясненій, отчасти потому, что они пользуются значительной самостоятельностью. И вотъ черезъ шесть лѣтъ послѣ первого разъясненія, ВЦИК снова въ свое постановленіи, напечатанномъ 15 матра сего 1930 г. въ московскихъ газетахъ, предписываетъ «прекратить рѣшительно практику закрытія церквей въ административномъ порядкѣ, фиктивно прикрываемую общественно-добровольнымъ желаніемъ населенія и допустить закрытіе церквей только въ случаѣ дѣйствительнаго желанія подавляющаго большинства крестьянъ и не иначе какъ съ утвержденіемъ постановленій скодовъ областными исполкомами». («Безбожникъ 25 III 1930, стр. 3).

Однако ѣсть сомнѣнія, что и это постановленіе не измѣнить положенія дѣла, такъ какъ мѣстные органы знаютъ, что постановленіе не предназначено «для внутренняго употребленія», а хотѣть лишь нѣсколько успокоить негодованіе культурнаго міра противъ преслѣдованія религіи въ СССР.

Особенно часто пользуются мѣстныя власти третьимъ основаніемъ для закрытія церквей — контрреволюціоннымъ направленіемъ извѣстной группы, пользующейся церковью.

Самъ сборникъ на стр. 35 печатаетъ разъясненіе украинскаго Наркомюста отъ 20 IX 1921, гдѣ провозглашается, что «всѣ религіи контрреволюціонны», а при такой «презумпціи» даже самое желаніе пользоваться храмомъ можно счесть контрреволюціоннымъ. Кромѣ того, достаточно, чтобы хотя нѣсколько членовъ группы или общества были случайно арестованы (а это при совѣтскихъ порядкахъ — самая обычная и почти неизбѣжная вещь\*), чтобы общество на основаніи Нормального устава религіозныхъ обществъ (ст. 11, стр. 85) было закрыто и храмъ былъ употребленъ для другихъ цѣлей.

Правда, Инструкція НКЮ и НКВД отъ 19 VI 1923 г.) стр. 236, ср. стр. 44) говоритьъ, что храмъ, отобранный отъ неблагонадежной группы, можетъ быть переданъ «болѣе благонадежной», а неблагонадежная предается суду, но для Православной Церкви отъ этого не легче, такъ какъ, въ отличіе отъ созданной самою же совѣтской властью Живой или Обновленческой церкви, она вся считается противницей совѣтской власти. Поэтому то въ 1922 и 1923 г. г. почти всѣ православныя группы были объявлены неблагонадежными и храмы были переданы «живцамъ».

И опять объ этомъ свидѣтельствуетъ само совѣтское законодательство. На стр. 39 Сборника читаемъ такое разъясненіе НКЮ отъ 12 II 1924:

«Изъ поступившихъ во ВЦИК жалобъ выяснилось, что въ Туркестанской республикѣ, во Владивостокѣ, въ Кубано-Черноморской области, главнымъ образомъ въ Армавирѣ, въ Верхне-Удинскѣ Буреспублики, въ Лукояновскомъ уѣздѣ Нижегородской губ., въ городѣ Боровичахъ Новгородской губ. всѣ (!) договоры съ группами вѣрующихъ по различнымъ поводамъ расторгнуты, и всѣ (!) храмы переданы иногда крайне незначительнымъ группамъ обновленцевъ, тогда какъ подавляющая масса мѣстнаго населенія принадлежитъ къ староправославной церкви, и въ виду отсутствіи храмовъ лишена возможности удовлетворять свои религіозныя потребности въ исполненіи религіознаго культа».

Далѣе Сборникъ перечисляетъ цѣлый рядъ подобныхъ документовъ, поступившихъ съ разныхъ концовъ Россіи, а изъ нѣкоторыхъ изъ нихъ дѣлаетъ и выдержки (стр. 40-45, 191-195). Здѣсь перечисляется длинный рядъ сель и городовъ, гдѣ православные также были лишены въ пользу обновленцевъ всѣхъ храмовъ и просили власть удѣлить имъ хотя одинъ этажъ или придѣлъ храма.

---

\*) «Совѣтская Правда» съ юморомъ висѣльника совѣтуетъ въ формулѣръ совѣтскихъ гражданъ внести вопросъ: «Были ли вы въ тюрьмѣ. А если нѣть, то почему?» См. Дуйэ, ор. cit. стр. 213.

Если иногда совѣтская власть выполняла эти просьбы, то вовсе не по мотивамъ безпристрастія, а потому, что убѣдилась въ полномъ провалѣ Живой Церкви (см. мою брошюру: «Что такое Живая Церковь», Варшава, 1927) и пришла къ выводу, что ее не стоитъ поддерживать. Выраженіемъ такого поворота совѣтской политики служить Инструкція НКЮ и НКВД отъ 19 VI 1923 (стр. 663-668), 7 статья которой (стр. 665) запрещаетъ «всѣмъ государственнымъ установленіямъ, путемъ административного вмѣшательства, поддерживать какой-либо культъ или какое либо церковное управлениe въ ущербъ другимъ культамъ или религіознымъ группировкамъ». О томъ же поворотѣ совѣтской политики свидѣтельствуетъ и рядъ актовъ совѣтской власти, содержащихъ отказъ обновленцамъ, просившимъ въ виду своей близости къ власти объ особыхъ привилегіяхъ. «Ваше ходатайство о предоставлениi такъ наз. обновленческому духовенству особыхъ льготъ и привилегій по сравненію со всѣми остальными служителями культовъ удовлетворенію не подлежитъ», пишетъ, напримѣръ, Наркомюстъ обновленческому епископу Николаю Соловью (18 VIII 1923, стр. 354; ср. стр. 204). Въ частности возвращеніе части храмовъ православныхъ было вызвано необходимостью: общины обновленцевъ были настолько малочислены, что не могли набрать даже необходимаго для организаціи группы минимума — 20 человѣкъ (см. мою брошюру, стр. 65), и тѣмъ болѣе не могли платить органамъ совѣтской власти высокихъ налоговъ за пользованіе храмомъ, а совѣтская власть не любить терять свои доходы \*).

Если почему либо неудобно использовать одинъ изъ первыхъ трехъ поводовъ къ закрытію храма, то остается широкій выборъ между семью остальными поводами, которые имѣютъ вполнѣ благовидный характеръ. Что же можно возразить, напримѣръ, если храмъ закрывается вслѣдствіи невыполнененія вѣрующими условій договора или вслѣдствіи ихъ добровольнаго отказа отъ пользованія храмомъ? Однако стоитъ лишь внимательно прочитать совѣтскій сборникъ, чтобы убѣдиться, что благовидность эта чисто мнимая и что въ дѣйствительности совѣтское законодательство, и еще болѣе злоупотребленія агентовъ совѣтской власти, ставить вѣрующихъ въ полную невозможность выполнить условія договора, вслѣдствіи чего или власть отираетъ храмъ отъ вѣрующихъ или они сами отказываются отъ пользованія храмомъ.

---

\*) Между прочимъ совѣтская печать въ послѣднее время поднимаетъ вопросъ объ отображеніи отъ Живой Церкви храма Христа Спасителя, превращеннаго въ музей, входная плата отъ которой идетъ Живой Церкви (см., напр., «Безбожникъ», 1930, № 23).

Мы уже видѣли, что по декрету объ отදленіи пользованіе храмомъ предоставляетъ въроятимъ бесплатно. Но это лишь обычное совѣтское лицемѣре. На самомъ дѣлѣ въроятіе должны платить за пользованіе храмомъ очень большія суммы, превышающія ихъ средства. Декретъ объ отදленіи, изданный 23 I 1918 г., говоритъ, что «зданія и предметы, предназначены специально для богослужебныхъ цѣлей, отдаются ... «въ бесплатное пользованіе соотвѣтственныхъ религіозныхъ обществъ» (ст. 13, стр. 617), а изданная 14, VIII того же года Инструкція къ декрету поясняетъ, что «принявшіе имущество въ пользованіе обязуются ... производить ремонтъ означенаго имущества и расходы, связанные съ обладаніемъ имуществомъ, какъ то: по отопленію, страхованию, охраненію, оплатѣ долговъ, мѣстныхъ сборовъ и проч.», а кромѣ того обязаны «возмѣстить при сдачѣ всѣ убытки за время пользованія имъ, отвѣчая за цѣлость и сохранность ввѣренного имъ имущества солидарно (по круговой порукѣ)» (ст. 8, стр. 624, ср. 200), а потомъ посыпались циркуляры Наркомфина и постановленія Совнаркома о наложеніи на храмы всякаго рода податей и налоговъ.

Прежде всего самыя зданія храмовъ свободны отъ арендной платы только тогда, когда они не принадлежать къ числу имѣющихъ археологическое, художественное или историческое значеніе, къ домовымъ и военнымъ, въ противномъ же случаѣ въроятіе обязаны платить за пользованіе храмомъ и предметами въ немъ находящимися Наркомпросу и другимъ государственнымъ учрежденіямъ (Декретъ ВЦИК и СНК отъ 7 I 1924, ст. 4, стр. 254; Разъясн. НКЮ отъ 20 X 1924, стр. 264). Точно такъ же въроятіе обязаны платить высокую арендную плату за храмы, помѣщающіеся въ муниципализированныхъ зданіяхъ. Тогда какъ другія учрежденія платятъ за кв. сажень такихъ зданій не болѣе 2 р. въ мѣсяцъ, въроятіе должны платить до пяти рублей (Постановленіе Совнаркома отъ 15 III 1924, стр. 198; разъясненіе НКЮ отъ 20 X 1924, стр. 200) Послѣ же изданія Постановленія отъ 8 IV 1929 религіозныя группы (но не общества) должны платить арендную плату за всѣ занимаемыя ими храмы безъ исключенія.

Общества не должны платить аренды за храмы, не входящіе въ перечисленныя выше категоріи, но не должны платить только за самое зданіе храма. Совѣтская власть знаетъ, что храмъ не висить въ воздухѣ, а стоить на землѣ и потому налагають въ городахъ высокую арендную алату за землю, занимаемую храмомъ, при чемъ во многихъ мѣстахъ брали за храмы большую плату, чѣмъ даже за частновладѣльческія земли, обложенные въ наивысшемъ размѣрѣ (Циркуляръ НКФ отъ 5

IX, 1923, стр. 204-205), при чёмъ платы эта, по свидѣтельству органовъ самой совѣтской власти, была совершенно непосильна для вѣрующихъ (Циркуляръ НКФ отъ 2 I 1925, стр. 323-326 и НКВД отъ 19 XI 1923, стр. 205). Кромѣ арендной платы за землю, вѣрующіе должны платить и земельную ренту (см. законы на стр. 205-210).

Но и за зданія храмовъ вѣрующіе не должны лишь платить въ нѣкоторыхъ случаяхъ аренду въ пользу государства, что вовсе не значитъ, что они не должны платить другихъ налоговъ и въ пользу государства и въ пользу мѣстныхъ учрежденій. Къ высокому государственному налогу мѣстныя власти добавляютъ, сообразно своему аппетиту и полету своей фантазіи, цѣлый рядъ другихъ налоговъ, такъ что даже сама совѣтская центральная власть была вынуждена принять мѣры къ обузданію такого, по выражению одного циркуляра, «налоготворчества» (НКЮ и НКФ отъ 18 X 1924, стр. 331), но какъ признаетъ сама совѣтская власть (Циркуляръ НКФ отъ 2 I 1925, стр. 210) и мѣры эти ни къ чѣму не приводятъ и «при обложеніи церковныхъ зданій мѣстнымъ налогомъ со строеній, не выполняются директивы НКФ..... и зданія расцѣниваются по довоеннымъ оцѣнкамъ и общегубернскимъ нормамъ для жилыхъ зданій съ примѣненіемъ сверхъ того еще поправочныхъ коэффиціентовъ».

Кромѣ разныхъ налоговъ вѣрующіе должны платить и страховку, при невзносе которой зданіе отъ нихъ отнимается (Разъясненіе НКФ отъ 1 IV 1924, стр. 216 и др.), но и въ этомъ случаѣ, по признанію совѣтской власти (Циркуляръ НКФ отъ 2 I 1925, стр. 211), высота страховки «не соотвѣтствуетъ возможности доходнаго использования храмовъ».

Можно подумать, что за то вѣрующіе, въ случаѣ пожара, имѣютъ возможность построить на страховую премію новый храмъ. Такъ дѣлается во всемъ мірѣ, но не то мы видимъ въ совѣтской Россіи. «Согласно циркуляра НКВД и НКФ отъ 28 XII 1923 за № 467 страховыя суммы подлежать выдачѣ губисполкуму, а не вносившимъ страховыя преміи группамъ вѣрующищъ (стр. 218). А по постановленію ВЦИК отъ 24 VIII 1925 (стр. 21) «въ случаѣ протокольного постановленія президіума облисполкома или губисполкома страховыя суммы за сгорѣвшія молитвенные зданія могутъ быть направлены не по прямому назначенію, а на культурные нужды той волости или района, въ которомъ находилось сгорѣвшее молитвенное зданіе». И вотъ сплошь да рядомъ случается\*), что на страховыя суммы,

\*) См., напр., сообщенія о селѣ Моргоушѣ Чувашской республики и о селѣ Граненскомъ Красногорского района Псковскаго округа («Беабожникъ», 1930, № 9), о с. Титовкѣ (№ 2) и др.

съ величайшимъ трудомъ вносимыя върующими, строится какой нибудь кинематографъ или клубъ безбожниковъ, зала для комсомола, школа, больница и т. д.

Вообще даже при бѣгломъ чтеніи совѣтскаго законодательства о «безплатномъ» пользованіи храмами получается кошмарное впечатлѣніе о самомъ нагломъ, безшабашномъ обрательствѣ върующихъ органами совѣтской власти. Дѣйствительность же во много превосходитъ букву закона.

Кромѣ громадныхъ расходовъ на содержаніе храма на върующихъ ложатся и расходы на содержаніе духовенства или, по совѣтской терминологіи, «служителей культа», а эти расходы также не малы, ибо совѣтское законодательство, съ одной стороны, наложило на духовенство тяжелая повинности, а съ другой лишило его возможности заработать что нибудь на сторонѣ, такъ что какъ личное содержаніе семейнаго духовенства, такъ и всѣ эти повинности въ концѣ концовъ ложатся на религіозныя общества. Прежде всего духовенство не освобождено отъ военной службы, а по закону объ обязательной военной службѣ (23, IX, 1925, ст. 222, стр. 308) зачисляется на 19 лѣтъ въ тыловое ополченіе, при чемъ въ мирное время на него «возлагаются особыя повинности, согласно спеціального закона, а въ военное образуются особыя команды для обслуживанія тыла и фронта» (ст. 228, стр. 309). Точно такъ же по циркуляру НКЮ, НКЗ, НКВД и РКИ (рабоче крестьянской инспекціи) отъ 15 VIII 1921 (стр. 309) «служители всѣхъ религій и культовъ никакими особыми изъятіями, связанными съ исповѣдуемыми вѣроученіями, отъ трудовыхъ и иныхъ повинностей не пользуются», а циркуляръ НКЮ отъ 3 I 1919 (стр. 310) свидѣтельствуетъ, что «служители культовъ привлекали къ трудовой повинности въ видѣ очищенія улицъ, базарныхъ площадей и другихъ черныхъ работъ», при чемъ работы эти они выполняли «въ спеціальныхъ костюмахъ», т. е. въ рясахъ \*). И только страхъ, что такое издѣвательство надъ священникомъ вызоветъ «совершенно ненужное озлобленіе не только въ сторонникахъ его религіи» заставилъ НКЮ издать упомянутый циркуляръ, не одобряющій «такое извращеніе идеи о трудовой повинности».

Обременено духовенство и всякаго рода налогами. Инструкція НКЮ и НКВД отъ 19 VI 1923 (стр. 310) говорить, что «служители культовъ подлежать общимъ со всѣми гражданами налогамъ (въ томъ числѣ и подоходно-поимущественному)»,

---

\*) Ср. сообщеніе гр. Коковцева въ «Revue des deux Mondes», 1930, 15 janvier, р. 344.

а разъясненіе НКЮ (стр. 326) поясняетъ: «фактъ, что налоги на духовенство оплачиваются изъ средствъ общины, не даетъ право послѣдней жаловаться на обложеніе духовенства, такъ какъ облагаются служители культа персонально, а не община». Однако эти «общіе со всѣми гражданами налоги», на духовенство возлагаются въ наибольшемъ количествѣ и по максимальнымъ ставкамъ. Сборникъ указываетъ пять видовъ налоговъ на духовенство.

1) Въ сельскихъ мѣстностяхъ духовенство обязано платить такъ называемый «единый сельхозналогъ», какъ на доходы получаемыя съ земли, такъ и неземледѣльческіе доходы, при чемъ по постановленію Совнаркома отъ 31 V 1927 (ст. 5, доп., стр. 24) «подлежащіе исполкомы могутъ устанавливать размѣръ привлекаемаго къ обложенію процента дохода въ предѣлахъ отъ отъ 40 проц. до 60 проц.», а иногда и до 75 проц.

2) «Единый сельхозналогъ» оказывается единымъ для остальныхъ гражданъ, но не для духовенства. На основаніи примѣчанія къ § 2 положенія о государственномъ подоходномъ налогѣ отъ 20 X 1925 г. (стр. 316) духовенство, хотя бы оно вносило сельхозналогъ, обязано кромѣ того платить и подоходный налогъ, если годовой доходъ служителя культа превышаетъ 600 рублей. Подоходный налогъ этотъ для духовенства состоить изъ полугодовыхъ окладовъ отъ 5 р. 60 к. до 13 р. сообразно мѣстности и изъ обложенія по совокупности доходовъ — отъ 5 до 30 процентовъ этихъ доходовъ. Положеніе 1925 г. замѣнено 14 XII 1927 («Изв. ЦИК». 1927 XII 29, № 298) новымъ положеніемъ, но у насъ его нѣтъ подъ руками.

3) Предложеніе Налогового Управленія по отдѣлу прямыхъ налоговъ отъ 3 V 1924 г. № 4241197 (стр. 326), указало, что духовенство подлежитъ кромѣ единаго сельхозналога и волостному налогу.

4) Декретъ ВЦИК и СНК отъ 27 III 1924 (стр. 326-327) обложилъ духовенство особымъ сборомъ на охрану общественаго порядка, личной и имущественной безопасности или на благоустройство селенія на томъ основаніи, что служители культа, какъ лишенные конституціей избирательныхъ правъ, не могутъ назначаться сельскими исполнителями.

5) Наконецъ, духовенство обязано платить всѣ налоги, наложенные мѣстными органами, на началахъ самообложенія для удовлетворенія мѣстныхъ общественныхъ нуждъ.

Возложенные на духовенства повинности еще отягчаются вслѣдствіе злоупотребленій мѣстныхъ органовъ власти, на что указываетъ само совѣтское законодательство. Напр., Циркуляръ НКФ отъ 2 I 1925 г. № 463 (стр. 323-324), говоритъ, что «обложеніе служителей культа мѣстными и государствен-

ными налогами» часто бывает «непосильно и неправильно», что «по подоходному налогу имѣли мѣсто случаи, какъ преувеличение въ опредѣленіи облагаемаго дохода, такъ и обложеніе подоходнымъ налогомъ по источникамъ дохода, уже обложенными единымъ сельхозналогомъ и волостнымъ сборомъ», что «доходность служителей культа преувеличивалась» и что кромѣ того «служители культа облагались всякаго рода самочинными налогами и сборами».

Помимо всѣхъ этихъ налоговъ на духовенство возложена страшно высокая квартирная плата. Такъ какъ всѣ церковные дома отобраны (Разъясненіе Наркомюста отъ 24 VIII 1921; Инструкціи НКЮ и НКВД отъ 19 VIII 1923 и др. стр. 334-336), то священники вынуждены жить въ наемныхъ квартирахъ, а совѣтское законодательство обязало ихъ платить иногда прямо баснословную мѣсячную плату. Тогда какъ «мѣсячная квартирная плата рабочаго начинается отъ 10 коп. за кв. сажень «жилплощади» (Декретъ ВЦИК и СНК отъ 21 VII 1924 г. стр. 345), плата священника съ годовымъ доходомъ менѣе 3000 р. въ городахъ съ населеніемъ менѣе 40.000 чел. не можетъ быть меньше 3. р. 50 к., за кв. сажень въ мѣсяцъ, а если священникъ живеть въ большомъ городѣ и получаетъ болѣе 3.000 р. въ годъ, то мѣсячная плата за сажень жилплощади доходитъ до 20 рублей за кв. сажень, а въ Москвѣ и еще больше. (Постановленіе ВЦИК и СНК отъ 27 XII 1928, доп., стр. 26). А это значитъ что средняя квартира городского священника съ площадью въ 40 кв. сажень (около 160 кв. метровъ), стоявшая въ прежнее время 20-40 р., теперь стоитъ 800 р. въ мѣсяцъ, а въ Москвѣ и еще дороже. Конечно, ни одинъ священникъ такихъ бѣшеныхъ цѣнъ платить не въ состояніи и не можетъ нанять не только квартиру, но и хорошую комнату. Католический епископъ д'Эрбиньи, бывшій въ 1925 г. въ Москвѣ, когда тамъ квартирные цѣны для духовенства были ниже теперешнихъ, свидѣтельствуетъ въ своей книгѣ: «Церковная жизнь въ Москвѣ» (Парижъ 1926, стр. 29), что тогда какъ квартиры рабочихъ почти бесплатны, квартиры духовныхъ лицъ стоять «сумасшедшихъ денегъ» и что «поэтому большинство изъ нихъ и даже сами епископы..., живутъ въ очень дурныхъ помѣщеніяхъ, часто среди семей коммунистовъ» т. е., проще говоря, нанимаютъ «уголъ» въ комнатѣ какого-нибудь развращенного коммунистической пропагандой и враждебно относящагося къ духовенству рабочаго. На стр. 341 того же законодательного сборника совѣтской власти мы находимъ характерный и отвратительный документъ. Въ Москвѣ на Срѣтенкѣ въ домѣ № 27-29 жиль священникъ Страховъ, занимая лишь уголъ въ одной изъ комнатъ дома и, очевидно, вслѣдствіи невыносимыхъ условій,

заболѣль активнымъ туберкулезомъ, что было удостовѣreno и диспансеромъ. По закону такіе больные имѣютъ право на дополнительную площадь. Однако Жилищное Товарищество отказало въ этомъ Страхову на томъ лишь основаніи, что «гражданинъ Страховъ является служителемъ культа». Страховъ подалъ заявленіе въ НКЮ и этотъ комиссаріатъ призналъ, что ему «должна быть оставлена отдельная комната», но вовсе не во имя справедливости, а «во избѣжаніе зараженія имъ здоровыхъ людей».

Но и высокая квартирная плата не обеспечиваетъ и даже угла священнику: Какъ «лишенецъ» онъ всегда можетъ быть выселенъ изъ города, если этотъ уголъ потребуется для другого лица. По послѣднему же проекту НКВД священники должны быть выселены изъ городовъ не позднѣе 1 X 1930 («Ізвѣстія»,

Даже въ сельскихъ мѣстностяхъ квартирная плата, взимаемая со священнослужителей, превышаетъ обычную плату въ три-пять разъ ( Циркуляръ НКВД отъ 22 I 1927, доп. стр. 26-27).

Наконецъ и покупка одежды, съѣстныхъ припасовъ и т. д. для духовенства и затруднительна и обходится дороже, чѣмъ для другихъ гражданъ, такъ какъ, съ одной стороны, духовныя лица не могутъ быть членами потребительскихъ обществъ (Разъясненіе 5 отд. НКЮ отъ 12 XII 1921. № 777, стр. 293), а съ другой, какъ «лишенцы», не могутъ получить карточекъ на хлѣбъ и другие продукты.

Подвергнуты различнымъ материальными стѣсненіямъ и семи духовенства. Напр., за обученіе своихъ дѣтей духовныя лица должны платить, какъ «лица свободныхъ профессій», т. е. въ наивысшемъ размѣрѣ ( Циркуляръ НКЮ отъ 15 XII 1923, № 258, стр. 302). По позднѣйшему же постановленію НКП лишенные избирательныхъ правъ и находящіеся на ихъ иждивеніи (т. е. дѣти духовенства) вообще не должны приниматься въ ВУЗы (Учит. Газета, 7 IV 1929; «Красная Газета» 3 VI 1929).

Налагая на духовныхъ лицъ цѣлый рядъ тяжелыхъ налоговъ и, повинностей, совѣтское законодательство въ то же время лишаетъ его почти всякаго зароботка. Статья 69 Конституціи РСФСР гласить:

«Не избираютъ и не могутъ быть избранными... монахи и служители религіозныхъ культовъ всѣхъ исповѣданій и толковъ, для которыхъ это занятіе является профессіей». (стр. 282). Точно такъ же лишаютъ духовенство активнаго и пассивнаго избирательного права и конституціи всѣхъ другихъ совѣтскихъ республикъ, кромѣ Бухарской и Хорезмской (стр. 283-288). А позднѣйшіе законодательные акты дали самое широкое тол-

кованіє этому ограниченію. По конституції служителі релігіознихъ культоў лишаються избирательныхъ правъ только тогда, когда «это занятіе является для нихъ профессіей». Казалось бы, что когда служитель культа добываетъ средства къ жизни другимъ трудомъ, онъ не можетъ быть лишенъ избирательныхъ правъ. Такъ именно и истолковалъ Конституцію 5 отдѣль НКЮ въ своеі разъясненіи отъ 29 VII 1920 за № 967, (стр. 292): «Трудовымъ элементомъ служитель культа можетъ сдѣлаться только отказавшись отъ всякихъ доходовъ за культа и добывая средства къ существованію общественно-полезнымъ трудомъ». (ср. Дьяконовъ, стр. 45). Но потомъ совѣтская власть испугалась, что такое пониманіе конституціи облегчить положеніе духовенства и когда діаконъ Николаевской церкви въ Дербенскомъ, служившій бухгалтеромъ, а діаконскую службу исполнявшій бесплатно, обратился въ тотъ же 5 отдѣль НКЮ за разъясненіемъ имѣеть ли онъ избирательное право, отдѣль далъ 27 II 1925 г. отвѣтъ, что «онъ является лицомъ ограниченнымъ въ правахъ какъ служитель культа», при чёмъ вопросъ о томъ, получаетъ ли онъ за требоисправленія вознагражденіе не играетъ никакой роли, «разъ отправленіе имъ культоваго служенія носить постоянный систематической характеръ». Противорѣчіе такого разъясненія тексту конституціи и прежнему разъясненію самого же 5 отдѣла было столь ясно, что даже офиціальный сборникъ законовъ о церкви (стр. 292) заявляеть въ примѣчаніи къ новому разъясненію, что болѣе правильнымъ слѣдуетъ считать прежнее разъясненіе. Однако ВЦИК подтвердилъ своей инструкціей отъ 4 XI 1926 новое, явно неправильное толкованіе. Ст. 15 (доп., стр. 19) этой инструкціи гласить:

«...Не могутъ пользоваться избирательными правами:

м) служителіи релігіозныхъ культоў всѣхъ вѣроисповѣданій и толковъ, какъ то: монахи, послушники, священники, дьяконы, муллы, муэдзины, раввины, бии, казии, канторы, шаманы, баксы, ксендзы, пасторы, начетчики и лица другихъ наименованій, исполняющіе соотвѣтственные перечисленнымъ обязанности, независимо отъ того, получають ли они за исполненіе этихъ обязанностей вознагражденіе».

Поэтому и сборникъ въ дополненіи (стр. 20) вынужденъ былъ заявить, что его разъясненіе «утратило силу».

Еще далѣе пошло въ этомъ направлениі законодательство Украинской республики, гдѣ избирательныхъ правъ были лишены не только духовныя лица, но, по сообщенію сборника (стр. 138) и члены правленія релігіозныхъ обществъ.

Мы остановились на совѣтскомъ законодательствѣ объ избирательныхъ правахъ духовенства потому, что законода-

тельство это имѣетъ особо важное значеніе въ двухъ отношеніяхъ. Во первыхъ оно является, такъ сказать, химически чистымъ показателемъ того факта, что совѣтская власть самое священное служеніе разсматриваетъ, какъ нѣчто преступное и караетъ за него лишеніемъ избирательныхъ, а тѣмъ самымъ и многихъ другихъ важныхъ правъ даже тогда, когда священнослужитель содержитъ изъ другихъ источниковъ и является, по совѣтской терминологіи «трудовымъ элементомъ», а во вторыхъ, это лишеніе, не столь стѣснительное для священника само по себѣ, является чрезвычайно тяжелымъ для него въ силу связанныхъ съ нимъ другихъ ограниченій, почти лишающихъ его возможности имѣть заработокъ. Такъ, духовныя лица, какъ лишенные избирательныхъ правъ, не могутъ быть членами и служащими въ професіональныхъ союзахъ (Разъясн. НКЮ отъ 8 VIII 1923, стр. 292) въ жилищныхъ товариществахъ (Дьяконовъ, ор. сіт. стр. 46), не могутъ избирать и быть избираемыми въ потребительскія коопераціи (Разясненіе НКЮ отъ 12 XII 1921, стр. 293), не могутъ служить въ школахъ (Циркуляръ НКП, отъ 3 III 1919, стр. 294), при чемъ нарушителямъ этого запрещенія угрожается Революціоннымъ Трибуналомъ, не могутъ служить и вообще въ Наркомпросѣ, а также въ Комиссаріатахъ Земледѣлія, Юстиціи, Продовольствія, въ Рабоче-Крестьянской Инспекціи и въ отдѣлахъ Управлінія Ком. Внутреннихъ Дѣлъ (Инстр. НКЮ и НКВД отъ 19 VI 1923 г., стр. 294-295). Конечно, всѣ церковныя земли отобраны, а новый земельный надѣлъ духовныя лица могутъ получить «только послѣ удовлетворенія въ сѣхъ нуждающихся въ землѣ гражданъ» (Циркуляръ Наркомзема отъ 23 II 1923, № 20, ст. 3 стр. 299; Инструкція НКВД Укр. Респ. отъ 15 X 1925, стр. 301), т. е. фактически почти никогда, а Наркомземъ Бѣлоруссіи и совсѣмъ лишилъ служителей культа права пользованія землей. Ихъ земли конфискуются и передаются колхозамъ и совхозамъ («Бѣднота» 12 I 1930, № 10, стр. 4).

Даже снятіе сана только послѣ долгаго времени можетъ освободить священника отъ всѣхъ этихъ стѣсненій. Статья 19 Инструкціи ВЦИК отъ 4 XI 1926 (Доп., стр. 21) говоритъ, что «лица, принадлежавшія ранѣе къ служителямъ религіозныхъ культовъ, т-е. лишенные избирательныхъ правъ, какъ принадлежащія къ классу эксплуататоровъ... могутъ быть возстановлены въ избирательныхъ правахъ, если они въ теченіи не менѣе пяти лѣтъ занимаются производительнымъ и общественно-полезнымъ трудомъ и доказали свою лояльность \*) къ совѣтской власти. Но и въ этомъ случаѣ

---

\*) Вообще терминъ «лояльность» часто встречается въ совѣт-

нужно согласіе трехъ инстанцій: мѣстнаго совѣта, избирательной комиссіи и соотвѣтствующаго исполкома.

Вслѣдствіи лишенія духовенства возможности заработка, какъ его содержаніе такъ и уплата лежащихъ на немъ громадныхъ налоговъ въ концѣ концовъ почти цѣликомъ ложится на религіозныя общества и увеличиваетъ и безъ того невыносимую тяжесть тѣхъ налоговъ, которые общества должны платить за пользованіе храмомъ.

Между тѣмъ требуя отъ религіозныхъ обществъ громадныхъ расходовъ совѣтская власть вмѣстѣ съ тѣмъ стремится лишить ихъ почти всякихъ доходовъ, такъ что касса религіознаго общества постоянно напоминаетъ неразрѣшимую ариѳметическую задачу: когда наполнится бассейнъ, изъ которого вытекаетъ больше, чѣмъ втекаетъ въ него!?

Прежде всего всѣ церковные капиталы, дома, земли, доходы отъ которыхъ служили ранѣе однимъ изъ главныхъ источниковъ содержанія храма и духовенства, отобраны еще въ началѣ господства совѣтской власти и религіозныя общества никоимъ образомъ не могутъ пріобрѣсти, хотя и въ самомъ маломъ размѣрѣ, эти источники, такъ какъ въ силу декрета объ отдѣленіи «не имѣютъ права владѣть собственностью» и не «имѣютъ правъ юридического лица» (ст. 12, стр. 617). Вмѣстѣ съ тѣмъ они не могутъ получить помошь и отъ другихъ организацій, такъ какъ 10 статья декрета говоритъ: «Всѣ церковные и религіозныя общества... не пользуются никакими преимуществами и субсидіями ни отъ государства, ни отъ его мѣстныхъ автономныхъ и самоупралляющихся учрежденій» (стр. 616). Не могутъ они получить помошь и отъ какихъ бы то ни было частныхъ, негосударственныхъ организацій, такъ какъ 3 статья Инструкціи къ декрету говоритъ: «Благотворительныя, просвѣтительныя и иныя, имъ подобныя общества ... которыя ... расходуютъ денежныя средства на религіозныя цѣли, подлежать закрытію, при чемъ имущество ихъ передается Совѣтами Рабочихъ и Крестьянскихъ Депутатовъ въ соотвѣтствующіе Комиссариаты или Отдѣлы» (стр. 623).

Наконецъ и сами религіозныя общества не могутъ организовать какихъ либо доходныхъ предпріятій, хотя бы по изгото-  
влению предметовъ, нужныхъ для богослуженія, напримѣръ., свѣчныхъ заводовъ, художественныхъ мастерскихъ для изго-  
твленія церковной утвари, иконы и т. д., типографій для пе-

---

скомъ законодательствѣ относительно духовенства. Вѣроятно отсюда этотъ терминъ, необычный въ церковныхъ актахъ, попалъ и въ извѣстный указъ Митрополита Сергія отъ 1-14 Іюля 1927 г. («Церковный Вѣстникъ», 1927, № 3, стр. 5).

чатація богослужебныхъ книгъ и т. д. \*) Не могутъ они даже издаватъ духовныхъ журналовъ, создаватъ кассы взаимопомощи, кооперативы, производственныя объединенія и т. д. Все это имъ категорически запрещено Разъясненіемъ 5 отд. НКЮ отъ 21 II 1923 (стр. 38-39) и 17 статьей Постановленія ВЦИК и СНК отъ 8 IV 1929). Не могутъ они и братъ въ ареду подобныя предпріятія, такъ какъ примѣчаніе къ статьѣ 15 Инструкцій НКЮ и НКВД отъ 17 IV 1923 (стр. 223), буквально повторенное въ 11 статьѣ постановленія отъ 8 IV 1929 гласитъ: «Подобныя сдѣлки ( т. е. заключаемыя религіозными обществами) не могутъ имѣть своимъ содержаніемъ договорныя отношенія, хотя и связанныя съ культомъ, но преслѣдующія цѣли торговыя и промышленныя, «какъ то: аренда свѣчныхъ заводовъ, типографій для печатанія религіозно-нравственныхъ книгъ и т д.»

Въ концѣ концовъ у религіозныхъ обществъ остается только одинъ источникъ для покрытія своихъ громадныхъ расходовъ — это сборъ пожертвованій. Но испольованіе и этого источника предусмотрительно обставлено цѣлой системой всякаго рода стѣсненій. Прежде всего общества имѣютъ право производить эти сборы только между своими членами, почему въ совѣтскомъ законодательствѣ сборъ на церковныя нужды обозначаются терминомъ «складчины» (Циркуляръ НКЮ отъ 3 I 1919, ст. 14, стр. 230; Инструкція НКЮ отъ 24 VIII 1918, ст. 2, стр. 230 и др.). А между тѣмъ предусмотрительность совѣтскаго законодательства не оставляетъ и самихъ вѣрующихъ, ставя ихъ въ трудныя материальныя условія. Самое вступленіе въ число членовъ религіознаго общества разсматривается какъ враждебный актъ по отношенію къ совѣтской власти\*\*) и потому крайне затрудняетъ для вѣрующихъ полученіе

\*) Но запрещая вѣрующимъ самимъ изготавлять нужные для богослуженія предметы, совѣтская власть стремится лишить ихъ возможности и пріобрѣтать эти предметы. «Безбожникъ» (25 III 1930, № 17, стр. 8) требуетъ прекратить приготовленіе на государственныхъ и кооперативныхъ предпріятіяхъ для церковныхъ нуждъ свѣчей и лампадокъ. Въ иѣкоторыхъ мѣстахъ, напр., въ Твери прекращена подача церквамъ электричества.

\*\*) Дуйз (ор. сіт. стр. 211) упоминаетъ о членахъ церковныхъ общинъ, какъ первыхъ кандидатахъ въ тюрьмы, наравнѣ со священниками. Вотъ для примѣра выдержки изъ очередного доноса на членовъ религіознаго общества: «Въ волостномъ партійномъ комитетѣ вы узнаете о семье Силиныхъ ... отецъ — членъ церковнаго совѣта. Секретарь парфентьевской ячейки РКП платить церковные подати; его мать состоить членомъ церковнаго совѣта («Извѣстія» 25 VIII 1928, статья: «Не анекдоты»). «Церковные благодѣтели въ учрежденіяхъ должны получить по загривку» («Красная Газета», 30 IV 1930). «Въ Тифлисѣ профессоръ Ц. состоить членомъ церковнаго совѣта. Приватъ-доцентъ того же университета А. носить на шеѣ крестъ» («Извѣстія», 16, I, 1930).

службы и вообще средство къ жизни, а на Украинѣ, какъ мы видѣли, члены правленія религіозныхъ обществъ были лишены даже избирательныхъ правъ со всѣми тяжелыми материальными послѣдствіями такового лишенія, другими словами были поставлены въ положеніе такихъ же безправныхъ паріевъ, какъ и духовныя лица. Понятно, что далеко не всѣ вѣрующіе могутъ рѣшиться на такой подвигъ и потому общества, берущія на себя содержаніе храма и духовенства, не только всегда бѣдны, но часто и малочисленны и большихъ взносовъ въ «складчину» сдѣлать не могутъ.

Новымъ стѣсненіемъ для религіозныхъ обществъ въ селахъ явилась варварски проводимая въ послѣднее время «коллективизация», что признаетъ и интервью съ митрополитомъ Сергиемъ («Воскр. Чтеніе», 1930, № 12, стр. 187). Лишенные почти всякой личной «собственности члены «колхозовъ» (а, ихъ по сообщенію «Безбожника» (№ 10, 16, II, 1930 на 1 II 1930 было 63.000, охватывающихъ 5.800.000 хозяйствъ), не могутъ дѣлать взносовъ на содержаніе храмовъ, почему въ районахъ колективизации храмы закрываются особенно часто. Характерно также, что новое постановленіе (ст. 17 б), запрещаетъ религіознымъ объединеніямъ даже «оказывать материальную поддержку своимъ членамъ», тогда какъ прежде это дозволялось (См., напримѣръ, Циркуляръ IV Отд. НКЮ отъ 15 V 1925 г. стр. 234-235).

Другимъ поводомъ для стѣснѣній церковныхъ сборовъ служить статья 11 декрета объ отдѣленіи, которая запрещаетъ «принудительное взысканіе сборовъ и обложеній въ пользу церковныхъ и религіозныхъ обществъ». Понятіе принудительности позднѣйшими разъясненіями толкуется чрезвычайно широко и подъ него подводятся и «только церковныя кары», (Циркуляръ НКЮ отъ 3 I 1919, стр. 230), такъ что если бы общество объявило, что члены, не исполняющіе взятыхъ ими на себя материальныя обязательства, изъ общества исключаются, или установило бы размѣръ взносовъ, это было бы принужденіе и подлежало бы наказанію по ст. 122 Уголовнаго Кодекса (стр. 229), которая гласить: «Всякое принужденіе при взиманіи сборовъ въ пользу церковныхъ и религіозныхъ организаций или группъ карается принудительными работами на срокъ до шести мѣсяцевъ, съ лишеніемъ на срокъ до двухъ лѣтъ права заключать договоры съ мѣстными совѣтами объ использованіи богослужебнаго имущества и зданій, съ конфискаціей имущества организаций».

Точно такъ же считается принудительнымъ и всякий сборъ, который установленъ по иниціативѣ высшей или епархіальной церковной власти, а сборы на содержаніе центральныхъ или

епархіальнихъ учрежденій и вообще не допускаются. Между прочимъ по этимъ двумъ основаніямъ была запрещена въ 1919 г. введенная Всероссійскимъ Соборомъ 1917-1918 г. г. такъ называемая «церковная лепта» (Разъясненіе НКЮ отъ 18 XII № 519, стр. 230).

Кромѣ общихъ, въ Украинской Республікѣ существуютъ и особыя стѣненія церковныхъ сбороў внѣ храмовъ. Такіе сбороў могутъ производиться на покрытіе расходовъ связанныхъ съ пользованіемъ «культимуществомъ», напримѣръ, на ремонтъ храма, на уплату страховки, на покрытіе мѣстныхъ сбороў со строеній въ городахъ и городскихъ поселеніяхъ и проч., но не на содержаніе причта, не въ пользу хоръ и т. д. и при томъ всякій разъ со спеціального дозволенія мѣстнаго исполкома подъ его строгимъ контролемъ и не во время взиманія государственныхъ и мѣстныхъ налогоў (Циркуляръ Украинскаго НКВД отъ 3 I 1924, стр. 233).

Вполнѣ естественно, что религіозныя общества, обязанныя нести громадные расходы, возложенные на нихъ совѣтскимъ законодательствомъ за пользованіемъ храмомъ, и въ то же время тѣмъ же законодательствомъ систематически лишаемыя источниковъ на покрытіе этихъ расходовъ и кромѣ того подвергнутыя постоянной опасности невольно нарушить законъ и подвергнуться тяжелой отвѣтственности, часто вынуждены отказываться отъ пользованія храмомъ. Интервью съ митрополитомъ Сергиемъ говоритъ, что церкви «закрываются не по приказу властей, а по желанію населенія, а во многихъ случаяхъ даже по рѣшенію вѣрующихъ».

Съ совершенно тѣмъ же правомъ можно сказать про путешественника, видящаго направленный на него револьверъ разбойника и быстро вынимающаго кошелекъ, что онъ дѣлаетъ это по своему желанію, про сброшенного въ пропасть человѣка, что онъ летить внизъ по своему рѣшенію...

А если мы въ заключеніе бросимъ общиі ретроспективный взглядъ на весь прекрасно продуманный и съ дьявольскою хитростью и жестокостью осуществляемый планъ совѣтской власти, направленный къ закрытію всѣхъ безъ исключенія храмовъ, то мы будемъ удивляться не тому, что какъ много храмовъ закрыто, а тому, что еще до сихъ поръ далеко не всѣ храмы закрыты, будемъ удивляться также и мужеству и терпѣнію тѣхъ безвѣстныхъ сотенъ тысячъ русскихъ мучениковъ и исповѣдниковъ, благодаря которымъ этотъ адскій планъ не осуществленъ. Ну, а будущія поколѣнія, будущіе историки человѣчества найдутъ и другіе поводы для удивленія: они будутъ удив-

ляться дряблости, трусости и лицемърію тѣхъ, кто въ двадцатомъ вѣкѣ христіанской эры допустили такое вопіющее, такое чудовищное нарушеніе одного изъ главнѣйшихъ личныхъ правъ человѣка, — права религіозной свободы.

*С. Троицкій.*

1930 IV 18.

---

## Востокъ и Западъ. \*)

---

Можно установить существование двухъ душевныхъ типовъ людей, национальностей и культуръ — одинъ замкнутый въ себѣ, ищущій въ себѣ совершенства и находящій его въ конечномъ, другой тоскующій по иному, чужому міру, нуждающійся въ выходѣ изъ себя и ищущій совершенства въ безконечномъ. Культура первого типа авторична. Одинъ изъ самыхъ утонченныхъ французовъ нашего времени, человѣкъ необычайно широкой культуры Шарль Дю Босъ говорить, что у французовъ нѣть тоски по инымъ мірамъ, которую испытываютъ нѣмецкіе романтики, чужой міръ ихъ интересуетъ лишь какъ экзотика. Я бы назвалъ этотъ типъ классическимъ. Классицизмъ и есть исканіе совершенной формы въ своемъ собственномъ самодостаточномъ мірѣ. Классицизмъ есть великая удача въ искусствѣ, какъ и во всѣхъ сферахъ. И величайшая удача, которую знаетъ исторія, выпала на долю Греціи. Другая большая удача была во Франції XVII вѣка. Но существуетъ основной законъ жизни, который есть предостереженіе для классического чувства жизни и напоминаніе о неотвратимой смерти всякой культуры. Онъ гласить: ничто, никакой кругъ бытія не можетъ имѣть источника жизни лишь въ самомъ себѣ, кроме Бога, Который есть жизнь безконечная. Всякая имманентная замкнутость и самодовлѣніе грозить изсяканіемъ жизни и истощеніемъ. Романтизмъ въ типѣ средиземноморской, греко-римской цивилизациіи\*\*) имѣть то относительное преимущество передъ классицизмомъ, что онъ вводить въ свое чувство жизни не только любовь къ жизни, но и любовь къ смерти, онъ предупрежденъ о грозящей судьбѣ. Творческая жизнь можетъ продолжаться, если есть безконечная потенція, если есть еще матерія, не захваченная формой, стихія діонисическая, которой не поставлены

---

\*) Докладъ, читанный въ Studio franco-russe на французскомъ языке 27 апреля 1930 г. въ Парижѣ.

\*\*) Слово цивилизациія я здѣсь употребляю во французскомъ смыслѣ т. е. тождественномъ слову культура.

еще границы и предѣлы. Самой совершенной культурѣ не суждено жить вѣчной жизнью, ей неотвратимо грозить умирание. Въ этомъ источникъ печали всякаго слишкомъ большого утонченія культуры. Истощеніе грозитъ всякой аристократіи. Классицизмъ есть вѣчное начало человѣческой культуры, безъ кото-раго недостижимо совершенство. Но классицизмъ есть любовь къ конечному, нелюбовь къ безконечному, котораго такъ боялся древній грекъ. Безконечное невмѣстимо ни въ какую форму и все, что вмѣщено въ совершенную форму, должно бояться без-конечнаго. Романтизмъ же, не знающій формальной удачи, есть любовь къ безконечному, но безъ силы проникновенія въ него и овладѣнія имъ. Классицизмъ въ культурѣ Западной Европы и прежде всего самой старой, самой совершенной и утонченной культурѣ Франціи, столь плѣнительной своей яс-ностью, идетъ отъ классицизма греко-римской цивилизациі, которой онъ хочетъ быть вѣренъ. Цивилизациі средиземно-морская представляется универсальной и вѣчной, и весь осталь-ной мірь — міромъ варварскимъ. Это античное чувство, разби-тое универсализмомъ эллинистической эпохи, вернулось къ ци-вилизаціі западно-европейской въ новое время. Это ставить насъ передъ проблемой Востока и Запада.

Понятія Востока и Запада очень подвижны и неопределѣлен-ны. И совсѣмъ не выдерживаетъ критики то пониманіе Востока и Запада, которое установилось въ новое время. Греко-римская средиземноморская цивилизациія, которую противополагаютъ Востоку, многократно подвергалась вліянію Востока. Безъ взаимодѣйствія съ Востокомъ, которое всегда было вмѣстѣ съ тѣмъ борьбой, она не могла бы существовать. Эгейская культура была Востокомъ. Извнѣ, изъ Оракіи, пришелъ въ Грецію богъ Діонисъ, и безъ этого восточного бога не было бы величайшаго созданія греческаго генія — греческой трагедіи, не было бы величайшихъ достиженій греческой религіи. Орфизмъ насыщенъ восточными элементами. Они очень сильны у Платона, котораго нѣкоторые признаютъ восточнымъ философомъ. Греческій геній аполлонической фор-мы овладѣлъ буйной діонисической стихіей, но безъ этой стихіи онъ ничего совершить бы не могъ. А какъ велики были вліянія египетскія! Новая гуманистическая Европа любить греческій раціонализмъ и позитивизмъ, которые и считаетъ Западомъ, а не Грецію мистерій и трагедій, Гераклита и Платона, во всякомъ случаѣ не Платона міеотворца, не глубинный слой Гре-ціи, который открылся Бахофену и Ницше. Съ извѣстнаго момента Греція превратилась въ Востокъ по отношенію къ римскому Западу. Эллинистическая эпоха, проникнутая уни-версалистическимъ духомъ, разбила границы греко-римской

цивилизациі, въ ней Востокъ и Западъ пришли въ небывалое соприкосновеніе и Востокъ оказалъ подавляющее духовное вліяніе на Западъ. Съ этого и начинается всемірная исторія, она создана христіанствомъ. Римъ, Западъ по преимуществу, былъ духовно завоеванъ Востокомъ, восточными культурами и восточнымъ міросозерцаніемъ, ибо самъ Римъ былъ лишенъ всякихъ признаковъ религіознаго и філософскаго генія. Кюмонъ въ своей книгѣ «Les mystères de Mithra» говоритъ: «Jamais, peut-être, pas même à l'époque des invasions musulmanes, l'Europe ne fut plus près de devenir asiatique qu'au III siècle de notre ère, et il y eut un moment où le césarisme parut sur le point de transferer en un khalifat». Азіатизація Запада есть всеобщее явленіе начала нашей эры, которое только и сдѣлало возможнымъ торжество христіанства. Іерусалимъ побѣдилъ Аѳіны и Римъ. Свѣтъ пришелъ изъ восточной пустыни, а не изъ классической цивилизациі. Это непреложно для тѣхъ, которые не являются дѣтьми Вольтера. Всѣ средніе вѣка міръ Востока и міръ Запада не были изолированы и замкнуты. Окончательная замкнутость наступила только послѣ того, какъ были построены желѣзныя дороги и установлены легкіе пути и сообщенія. Было время когда Византія, въ которой Греція стала Востокомъ, была вершиной утонченной культуры, и изъ нея Западъ черпалъ культурныя вліянія. Черезъ арабовъ Западъ пріобщился къ Аристотелю, который сталъ западнымъ філософомъ по преимуществу. Для новой гуманистической и раціоналистической Европы средневѣковые должно представляться Востокомъ.

Лишь въ эпоху Ренессанса начинается изоляція и замыканіе Запада и какъ бы выпаденіе Востока изъ исторической динамики. Кристалізуется западная гуманистическая культура, которая сознаетъ себя вернувшейся послѣ «вѣковъ мрака» къ культурѣ античной и потому культурой единственной и универсальной. Но Западъ въ эпоху новаго времени менѣе всего универсаленъ, въ немъ все стоитъ подъ знакомъ партикуляризма. Вмѣстѣ съ тѣмъ это время религіознаго ослабленія Запада, угасанія вѣры, отступничества отъ христіанскаго откровенія. Съ концомъ новой исторіи должна кончиться и изоляція міра Запада и міра Востока. А новая исторія кончается, она изжила свои возможности. Должна начаться эпоха аналогичная эпохѣ эллинистической. Если намъ что нибудь близко сейчасъ, то совсѣмъ не классическая античность съ ея аутаркіей, а время паденія античнаго міра, когда почва была разрыхлена, когда пали всѣ границы и раздѣленія, и міръ готовъ былъ принять изліяніе сильнаго религіознаго свѣта. Еще въ началѣ міровой войны въ 1915 году, я написалъ статью «Конецъ Европы», въ кото-

рой защищалъ ту мысль, что кровавый раздоръ міровой войны долженъ привести къ міровому сближенію, къ небывалому взаимодѣйствію Востока и Запада, что Европа кончается въ этомъ смыслѣ, что не будетъ уже исключительнымъ монополистомъ культуры, что великія цѣнности европейской культуры перейдутъ въ міровую ширь, и народы и культуры Востока вновь войдутъ въ міровую исторію, какъ одна изъ опредѣляющихъ силъ. Думаю, что я былъ правъ. Мы вступили въ эпоху міровыхъ объединеній и сближеній, религіозныхъ, интеллектуальныхъ, литературныхъ, политическихъ и соціальныхъ. И огромныя послѣдствія ихъ еще не выяснены. Это совсѣмъ не есть интернаціонализмъ, безличный и пустой. Возстаніе культуры аутарическихъ и партікуляристическихъ противъ этого универсального движенія есть реакція умирающаго нового времени, есть страхъ передъ грядущимъ. И особенно слѣдуетъ настаивать на томъ, что христіанамъ подобаетъ привѣтствовать универсалистическую эпоху. Универсализмъ, конечно, отнюдь не означаетъ отрицанія національныхъ индивидуальностей и отреченіе отъ положительныхъ цѣнностей національныхъ культуръ. Изъ замкнутости долженъ выйти и міръ Запада и міръ Востока. Ибо всякий замкнутый міръ обреченъ на смерть, если не получаетъ притока силъ изъ иныхъ міровъ, если онъ послѣ назначенныхъ ему вѣковъ жизни замкнутой не начинаетъ дышать міровымъ воздухомъ. Когда мы говоримъ «Востокъ» и «Западъ», мы опериремъ съ очень отвлеченными и условными понятіями. Существуетъ очень разный Востокъ и очень разный Западъ. Чѣмъ ближе я вникаю въ жизнь Запада, чѣмъ болѣе я убѣждаюсь, что никакой единой западной культуры не существуетъ, она выдумана русскими славянофилами и западниками для яркости противоположенія. Центральная западная Европа есть прежде всего Франція и Германія. Но между культурой французской и вообще латинской и культурой германской существуетъ пропасть гораздо большая, чѣмъ между культурой германской и культурой русской или индусской, хотя и тутъ различіе колоссально. Не безъ основанія говорять французы, что культура германская, создавшая великую философію, мистику и музыку, не есть наслѣдіе культуры греко-римской, средиземноморской и не продолжаетъ прямо ея дѣло. Міръ англо-сaxonскій тоже совсѣмъ особый міръ. Американская цивилизація гораздо болѣе отличается отъ цивилизаціи французской, чѣмъ французская цивилизація отъ русской. Ибо русская цивилизація имѣетъ связь съ греческой, которой совсѣмъ не имѣетъ Америка. Объ единствѣ западной цивилизаціи можно говорить только, если брать отвлеченно элементы науки, техники, демократіи и пр. Въ духѣ же различіе огром-

но. То же нужно сказать и о Востокѣ. Востокъ русскій, православно-христіанскій, востокъ мусульманскій, востокъ индусскій, востокъ китайскій — все это совершенно разные міры. Очень мало есть сходства между Россіей и Индіей. Индуизмъ не знаетъ исторіи, не знаетъ личности, отрицаєтъ богооплощеніе. Христіанская Россія подобно древнему Израилю обращена къ смыслу исторіи и изживаетъ ее, какъ трагедію, вѣрить въ богооплощеніе, ждеть второго пришествія, мучительно изживаетъ проблему человѣческой личности и ея судьбы.

И всетаки символически мы можемъ говорить о «Востокѣ» и «Западѣ». Безспорно Западъ имѣлъ великую миссію во всемірной исторіи и онъ обнаружилъ исключительные дары въ ея выполненіи. Миссіей Запада было разворачиваніе и развитіе человѣческаго начала въ культурѣ, усложненіе и утонченіе душевнаго міра человѣка, напряженіе исторической активности, выработка формальныхъ началъ въ мышленіи и творчествѣ. Гуманизмъ Запада имѣлъ міровое значеніе, какъ изживаніе человѣческихъ судебъ. И міръ Востока долженъ пріобщиться къ гуманистическому опыту Запада. Но цивилизація Запада, слишкомъ актуализировавшая потенціи жизни и во всемъ давшая преобладаніе формальному началу, привела къ замыканію и затверденію сознанія, установила повсюду раздѣленіе, границы и предѣлы. Закрылись дали и нѣть болѣе широты жизни. Совершенство формы стало опаснымъ для содержанія жизни. Mnѣ какъ то сказалъ одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ католическихъ теологовъ Запада, *Гуардіни*, руководитель нѣмецкаго движенія молодежи, видный дѣятель літургического движенія: только у васъ въ Россіи сохранилась еще діонисическая стихія жизни, у насъ на Западѣ ея больше нѣть, она истощилась, она ослаблена господствомъ формы, которой вамъ русскимъ не хватаетъ. Русскіе иначе понимаютъ соотношеніе между формой и матеріей, между актомъ и потенціей, не по аристотелевски. Русское мышленіе склонно видѣть активность въ самой потенціи жизни и не согласно съ тѣмъ, что форма какъ бы извнѣ налагается на матерію. Отсюда рѣзкая антипатія русскаго духовнаго типа къ формализму и юридизму въ культурѣ, къ авторитетности въ жизни религіозной, къ рациональному въ мышленіи, къ преобладанію внѣшней организованности надъ внутренней органической жизнью. Отсюда и иное пониманіе свободы, какъ индетерминизма, какъ ирраціонального начала жизни, какъ вкорененного въ потенціяхъ жизни. Отсюда и антипатія къ индивидуализму, какъ къ раздѣленію, замыканію, границѣ поставленной выявленію полноты жизни, къ римскому понятію о собственности, къ высокимъ стѣнамъ вокругъ своихъ жилищъ и запиранію на ключъ воротъ,

къ разграничению правъ и борьбъ за свои права противъ правъ другихъ. И эта антипатія къ индивидуализму ничего общаго не имѣеть съ отрицаніемъ личности, какъ часто представляется людямъ западнымъ. Отсюда же и потребность русскихъ въ литературѣ выразить свою душу и свое исканіе правды жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ недовѣріе къ тому, что тайна жизни, подлиннага реальность, выражима въ словѣ и какой либо формѣ. «Мысль изреченная есть ложь», говоритъ Тютчевъ. Все съ тѣмъ же связано и постоянное сомнѣніе и рефлексія русскихъ надъ оправданностью культуры, сомнѣніе религіозное, нравственное, соціальное. Отсюда и трудность достигнуть совершенства въ своемъ творчествѣ. Западъ такъ полюбилъ цивилизацію, что во имя ея согласился ограничить жизнь и ослабить ея силу, онъ страшно вѣритъ въ слово, въ понятіе въ форму, въ организацію, въ право и цѣликомъ подчиняетъ имъ душу и жизнь. На Западѣ только романтики возставали противъ этого. Въ Россіи не надо быть романтикомъ, чтобы не допускать господства формы надъ жизнью. Съ этимъ связаны не только положительныя, но и отрицательныя и трудныя стороны въ русскомъ духовномъ типѣ.

Востокъ есть страна откровенія. Тамъ Богъ говорилъ съ человѣкомъ лицомъ къ лицу. Всѣ религіи возникли на Востокѣ — религія еврейская и наша христіанская, какъ и магометанство, буддизмъ, браминизмъ, парсизмъ. Западъ не создалъ ни одной религіи и не слышалъ прямо голоса Божьяго. Западъ, правда, развивалъ религію христіанскую и много тутъ сотворилъ, но развивалъ методами цивилизаціи. Западъ есть страна цивилизаціи и люди Запада рѣдко сомнѣваются въ абсолютной цѣнности и абсолютномъ благѣ цивилизаціи. Символика Востока и Запада значитъ: Іерусалимъ или Аєины, откровеніе или культура. Мы можемъ не захотѣть дѣлать выбора и сказать — и Іерусалимъ и Афины, и откровеніе и культура. Уже первые учителя Церкви соединяли Іерусалимъ съ Аєинами. Но нужно дѣлать различіе между этими двумя міровыми началами и установить между ними іерархическое соподчиненіе. Центръ міровой культуры, конечно, на Западѣ, но истоки, въ которыхъ этотъ міръ соприкасается съ міромъ инымъ, — на Востокѣ. Востокъ и Западъ — не географическая и историческая сферы, всегда условныя и подвижныя, даже не типы культуръ, ибо нѣтъ западныхъ культуръ, въ которыхъ не вошли бы элементы Востока, — Востокъ и Западъ — символы, символы солнца восходящаго, откровенія и солнца заходящаго — цивилизаціи. Востокъ — царство генезиса. Онъ видѣлъ сотвореніе и паденіе міра и въ немъ остался еще первозданный хаосъ. Міръ сотворенъ былъ на Востокѣ, на Западѣ сотворена была цивилизація и про-

будился разумъ. Западъ есть середина исторического пути міра и человѣчества, но не начало и не конецъ. Въ этой серединѣ создавалась и развивалась великая культура, мысль человѣка развернула свои силы. Но конечныя судьбы культуры остаются скрытыми и не рѣдко людямъ Запада она представляется безконечной. Чтобы раскрыть конечныя судьбы нужно вернуться на Востокъ, къ источникамъ вещей, подобно тому какъ Апокалипсисъ, откровеніе конца, возвращается къ началу, къ книгѣ Бытія. Но что такое Россія, которой интересуются въ этихъ собраніяхъ — Востокъ или Западъ? Весь XIX вѣкъ русская мысль мучилась надъ этимъ вопросомъ и создала два противоположныхъ направленія — славянофильство и западничество. Россія не есть только національность, Россія — цѣлый міръ, почти что часть свѣта. И въ ней безспорно произошла встрѣча Востока и Запада, въ ней есть два элемента, которые и соединялись между собою и ведутъ между собою борьбу. Россія есть Востоко-Западъ и въ этомъ источникъ сложности и мучительности ея судьбы, ея несчастной исторіи. Въ душѣ культурнаго русскаго человѣка всегда происходитъ борьба Востока съ Западомъ. Русскій человѣкъ тоскуетъ по Западу и мечтаетъ о немъ. Онъ хочетъ выйти изъ восточной замкнутости и ищетъ восполненія. Западничество есть чисто русское, восточно-русское явленіе. Русскіе культурные люди не только любили Западъ, но они были влюблены въ него, они не могли жить безъ него. Россія безконечно много отъ Запада получила. Русскимъ принадлежать самые трогательныя и проникновенныя слова о великой культурѣ Запада. Славянофиль Хомяковъ назвалъ западную Европу «страной святыхъ чудесъ». Въ великое прошлое западной культуры былъ совершенно влюбленъ византіецъ К. Леонтьевъ. Наконецъ, Достоевскій, который для многихъ людей Запада олицетворяетъ собою таинственный, хаотичскій и отталкивающій Востокъ, говорилъ самыя потрясающія слова о величіи Западной Европы и назвалъ русскаго человѣка патріотомъ западной Европы. Величайшіе русскіе мыслители и писатели обличали не Западъ вообще, не вообще западную культуру, а современную западную цивилизацию, безбожную и буржуазную, отступившую отъ своего великаго прошлага. Россія не есть тотъ Востокъ, который видѣлъ сотвореніе міра и начало вещей. Въ Россіи міръ не начинается, какъ на настоящемъ Востокѣ, а скорѣе кончается. Россія хотѣла бы увидать конецъ вещей, въ этомъ ея религіозный паѳосъ. Таковъ и долженъ быть Востокъ христіанскій.

И пріобщившись къ культурѣ, въ лицѣ русскихъ людей, стоящихъ на высотѣ культуры, Россія мучительно сомнѣвается въ оправданности культуры. Есть ли культура подлинное

бытіе и жизнь? Не есть ли она неудача жизни? Не куплена ли культура слишкомъ дорогой цѣной, не есть ли она измѣна Богу или народу? Не должно ли перейти отъ творчества культурныхъ цѣнностей къ творчеству самой жизни, новой преображенной жизни? Вопросы эти — чисто русскія вопрошанія, чисто русская рефлексія надъ той культурой, въ которой Западъ живеть, не сомнѣваясь въ ея благѣ и цѣнности. Русскіе люди, и именно наиболѣе творческіе и культурные русскіе люди, пережили то, что можно было бы назвать апокалипсисомъ культуры, страшнымъ судомъ надъ культурой. Это вполнѣ соответствуетъ эсхатологизму русского православія. О трагедіи культуры и творчества свидѣтельствуетъ судьба трехъ великихъ русскихъ писателей — Гоголя, Толстого и Достоевскаго. Въ судьбѣ Толстого, болѣе значительной, чѣмъ его ученіе, это стало известно всему міру. Русская культура XIX вѣка и великая русская литература не имѣть ренессанснаго характера и не отъ радостнаго избытка, не отъ свободной игры силъ творили русскіе творцы. Лишь въ Пушкинѣ блеснуло что то ренессансное, но то былъ лишь краткій мигъ творческой радости въ началѣ XIX вѣка, въ золотой вѣкъ русской поэзіи. Русская литература, необычайно печальная, пошла иными путями. Русскіе творцы ранены были страданіями міра и человѣка и искали избавленія отъ муки и спасенія. Русская литература въ самыхъ значительныхъ своихъ твореніяхъ ищетъ правды жизни, ищетъ религіознаго смысла жизни и хочетъ перейти къ религіозному дѣйствію. Она на вершинахъ своихъ переступаетъ границы и не хочетъ знать закона, который оставляетъ ее въ замкнутой и дифференцированной сферѣ. Мы русскіе вообще вѣдь люди беззаконные и во всемъ преступаемъ предѣлы. Западно-европейская культура и литература движется всегда въ категоріяхъ классицизма и романтизма. И это свидѣтельствуетъ объ античномъ, греко-римскомъ происхожденіи. Если типически западному человѣку сказать, что какой нибудь русскій писатель не классикъ, то онъ заподозрить его въ томъ, что онъ романтикъ. Но въ дѣйствительности классицизмъ и романтизмъ совсѣмъ не русскія категоріи. Элементы классицизма и романтизма у насъ наносные и заимствованные. Достоевскій и Толстой совсѣмъ не классики и не романтики, это ясно для всякаго. Можно ли Розанова вмѣстить въ категорію классицизма или романтизма? Романтизмъ коррелиативъ классицизму и онъ является какъ реакція противъ гнета и тираніи классицизма. Романтизмъ есть явленіе вполнѣ западное и онъ развился на почвѣ западнаго гуманизма. Романтизмъ въ Россіи часто бывалъ лишь тоской по Западу и переживаніемъ русской душой западныхъ вліяній. Духъ Востока совсѣмъ не романтиченъ, какъ и вообще духъ не романтиченъ, —

романтична лишь душа. Русскому духовному типу не свойствененъ ни классицизмъ, ни романтизмъ, ему свойственъ особаго рода религіозный реализмъ. Русское творчество пытается проникнуть въ самую глубину жизни, глубину бытія, открыть правду о человѣкѣ, которая есть правда о Богѣ, а не достигнуть совершенныхъ формъ, закрывающихъ правду жизни, правду о человѣкѣ и Богѣ. Пусть это Востокъ, ибо Западъ почитаетъ прежде всего форму и стремится къ совершенству формы болѣе чѣмъ къ самому бытію. Но это есть Востокъ, который помнить, что самымъ глубокимъ его истокомъ является Библія и Іерусалимъ. Еще недавно вы, французы, имѣли замѣчательнаго писателя, который помнилъ объ этой истинѣ и который близокъ русскимъ мотивамъ, хотя и былъ типичнымъ латиняномъ. Но вы его мало оцѣнили. Я говорю о человѣкѣ Апокалипсиса, Л. Блуа. Онъ не боялся еще рисковать, какъ боятся люди закованные въ цивилизацію.

Западная культура слишкомъ забыла, что она идетъ не только отъ греко-римской цивилизациіи, но и отъ Іерусалима. Это часто забываетъ даже христіанскій Западъ. Чтобы знать свои первоисточники нужно обратиться къ Книгѣ Бытія. Тамъ разсказано о происхожденіи Востока и Запада, юга и сѣвера, о происхожденіи міра. И вотъ нужно сказать, что Библія совсѣмъ не есть классицизмъ, какъ не есть и романтизмъ, нужно обратиться къ Библіи, чтобы понять судьбы міра по ту сторону классицизма и романтизма, классического оформленія и романтической душевной реакціи противъ этого оформленія. Никто не станетъ утверждать, что Пророки или книга Іова классичны или романтичны. Сравненіе книги Іова съ греческой трагедіей, съ Эдипомъ Софокла дѣлаетъ явнымъ различіе типа древнееврейскаго, библейскаго, и типа классического, греческаго. Въ Эдипѣ потрясаетъ покорность року. Слова и жесты Эдипа прекрасны своей умѣрѣнностью и покорностью, въ нихъ есть эстетическое преображеніе страданія. Эдипу не къ кому апеллировать въ его безвинномъ страданіи, нѣть противъ кого бороться, Эдипъ живеть въ имманентно замкнутомъ мірѣ, и нѣть силы, на которую можно опереться въ борьбѣ съ міромъ. Міръ полонъ боговъ, но боги эти имманентны міру, надъ ними тоже царствуетъ рокъ, который и послалъ Эдипу трагическое страданіе, безвинное и безысходное. Выходъ возможенъ лишь эстетической. Богоборчества не знала классическая античность. Совсѣмъ иначе переживаетъ свою трагедію Іовъ. Въ немъ нѣть покорности и примиренія. Іовъ вопить, и вопль его наполняетъ всемірную исторію, онъ до сихъ поръ звучить въ нашихъ устахъ. Въ вопль Іова мы чувствуемъ судьбу человѣка. Для Іова не существуетъ рока, какъ для Эдипа. Онъ знаетъ силу,

стоящую выше міра, выше рока, къ которой можно апеллировать на страданіе міра, онъ обращаетъ вопль свой къ Богу и вопль этотъ переходитъ въ богоборчество. Только Библія и знаетъ явленіе богоборчества, борьбу съ Богомъ лицомъ къ лицу, борьбу Іакова, борьбу Іова, борьбу всего Израиля. Примиреніе съ трагическимъ въ красотѣ покорность безвинному и безысходному страданію, *amor fati* есть величайшее достижение трагического духа Греціи. Выше этого Западъ не поднимался. Этимъ плѣнился Ницше, плѣнились люди западной культуры, забывшіе Библію, забывшіе Того, къ Кому можно принести жалобу на безвинное страданіе міра. *Amor fati* есть романтическій мотивъ въ классическомъ мірѣ и выше его не можетъ подняться человѣкъ, потерявшій вѣру въ сверхмірного Бога. Достоевскій есть русская трагедія. И вотъ она находится болѣе въ линіи Іова, чѣмъ въ линіи трагедіи греческой. Въ Достоевскомъ тоже богоборчество, тотъ же вопль, та же неприміренность и непокорность, въ немъ тоже отсутствіе преодолѣнія трагизма черезъ эстетической катарзисъ. Замѣчательно, что въ немъ совсѣмъ нѣтъ печали и меланхоліи, столь свойственныхъ романтическому Западу, онъ не столько психологиченъ, сколько пневматиченъ, и этимъ обнаруживается подлинно трагическая стихія. И вся великая русская литература XIX вѣка болѣе была библейскою, чѣмъ греческой по своему духу. Въ ней слышится тотъ же вопль о страдальческой судьбѣ человѣка на землѣ, вызовъ Богу и исканіе Царства Божіяго, въ которомъ будетъ утерта слезинка ребенка. Мы, русскіе, связаны съ Греціей, не съ Римомъ, связаны съ Греціей черезъ нашу Церковь, черезъ греческую патристіку, черезъ платонизмъ, черезъ мистеріи. Намъ близокъ греческій космизмъ. Но еще болѣе русскіе сознаютъ свою связь съ Библіей и Іерусалимомъ. Въ русскую духовную культуру входитъ Греція Платона, неоплатонизма и мистерій, и іудаизмъ: Библія и Апокалипсисъ. Сильная же примѣсь татарской крови создаетъ своеобразную стихію, въ которой дѣйствуютъ духовныя начала, идущіе отъ Іерусалима и Аѳинъ. И вотъ этотъ своеобразный Востокъ, отличный отъ Востока индусского или мусульманского, вступилъ въ общеніе съ Западомъ, пережилъ вліянія западной культуры и по своему ихъ претворилъ въ XIX в. Русскіе любятъ Аѳины, хотя они и не родились у Средиземнаго моря, и часто тоскуютъ по Аѳинамъ, ибо всегда любятъ тосковать по иному міру, они также тосковали по Парижу и по Геттингену, когда жили далеко отъ нихъ (сейчасъ тоскуютъ по Москвѣ), но Іерусалимъ былъ для насъ первично, первозданно, чѣмъ Аѳины, не только старый Іерусалимъ, но и новый Іерусалимъ, котораго мы ищемъ.

Люди русскаго Востока или Востоко-Запада, какъ я пред-

почитаю говорить, не могутъ примириться съ тѣми формами гуманістической цивилизаціи Запада, которая окончательно закрыли Библію и Іерусалимъ и привели къ ихъ забвенію. Намъ чуждъ и нами не любимъ не вообще Западъ, столь великий по своему творчеству, по напряженности своей мысли, у кото-раго вѣчно нужно учиться, но Западъ раціоналистіческій и буржуазный, Западъ самодовольный и учащающей душѣ, Западъ обезличенный и поклонившійся мамонѣ, въ которомъ форма уничтожила содержаніе жизни. Россіи чуждъ европейскій ин-дивидуализмъ, удушливая изоляція личностей, семействъ, со-ціальныхъ группъ, національностей, дифференціальныхъ сферъ культуры. Парадоксъ европейскаго индивидуализма въ томъ, что онъ не только изолируетъ и замыкаетъ въ себѣ личность, вызываетъ культь частной собственности во всемъ, но и обез-личиваетъ личность, подчиняя ее однообразнымъ соціальнымъ нормамъ. Такъ не было въ средневѣковыи, не было въ эпоху Ренессанса. Ужасъ механической цивилизаціи Запада XIX и XX вѣковъ въ томъ, что она и атомизируетъ, изолируетъ личность, оставляя ее покинутой на произволъ судьбы, и уничтожаетъ всякое своеобразіе личности и въ отлиchie ея отъ другихъ лич-ностей, подчиняя ее механическому коллективу. Тиранія со-ціальности есть обратная сторона индивидуализма. Русскимъ свойствененъ особаго рода коллективизмъ, невѣдомый людямъ Запада, онъ вкорененъ въ духовномъ типѣ православія. Но совершенно ошибочно мнѣніе тѣхъ западныхъ людей, которые думаютъ, что русскимъ чуждо начало личности, что Россія есть безликій Востокъ. Чтеніе Достоевскаго и русскихъ писа-телей должно было бы ихъ разубѣдить въ этомъ. Во всей рус-ской культурѣ XIX и XX вѣка есть напряженное и мучительное переживаніе проблемы личности, личной судьбы, подобное книгѣ Іова. Именно русскіе всегда возставали противъ буржуаз-но цивилизаціи, противъ прогресса, противъ абсолютнаго духа Гегеля, противъ всѣхъ соціальныхъ нормъ и законовъ во имя живой человѣческой личности, ея радостей и страданій. Это — традиціонный русскій мотивъ. И остается загадкой, беспокой-ной для людей Запада, почему же русскій народъ, создавшій мысль и литературу, цѣликомъ захваченную христіанской идеей личности, возстававшую противъ всего, что живую личность порабощаетъ и нивелируетъ, создалъ коммунистіческій строй, въ которомъ человѣческая личность окончательно раздавлена и уничтожена. На Западѣ не такъ легко восторжествовать ком-мунизму вслѣдствіе индивидуализма западныхъ людей. Этотъ парадоксъ русской судьбы объясняется двойственностью рус-скаго духовнаго типа, которая геніально была раскрыта До-стоевскимъ. Русскій народъ не только стремится къ Новому

Іерусалиму, къ Царству Божію, но и въ высокой степени способенъ соблазняться на своеи пути, сомнѣваться, смѣшивать и принимать царство антихриста за Царство Христово. Русское исканіе соціальной правды, и при томъ всегда максимальной соціальной правды, можетъ приводить къ результатамъ противоположнымъ. Самыя русскія добродѣтели могутъ обернуться пороками. Это опредѣляется тѣмъ, что структура русской души заключаетъ въ себѣ полярные полюсы и она съ трудомъ можетъ удержаться въ серединѣ. Русскимъ съ трудомъ дается іерархизация цѣнностей и установка ступеней, что такъ геніально дѣлаетъ Западъ. Историческая постепенность съ трудомъ переносится русской мыслью. Но вопросъ о Востокѣ и Западѣ въ русскомъ коммунизмѣ гораздо сложнѣе, чѣмъ обыкновенно думаютъ. Въ немъ дѣйствуетъ восточная стихія и онъ есть азіатскій соціализмъ, это безспорно. Но идеология коммунизма и воинствующаго атеизма взята съ Запада. И русскій Востокъ сошелъ съ ума отъ этихъ западныхъ напитковъ, выносимыхъ для болѣе умѣренного темперамента. Опытъ русского коммунизма очень поучителенъ на Западѣ. Русскій коммунизмъ есть не что иное какъ зловѣщая апокалиптическая каррикатура на послѣдніе предѣлы безбожной западной цивилизаціи, самимъ Западомъ не пережитая. Она показываетъ, куда ведутъ пути, которые до времени представляются спокойными и безопасными. Русскій коммунизмъ есть явленіе религіознаго порядка. Русскій Востокъ выявляетъ не середину пути, а конецъ и предѣлы. Въ этомъ сказывается эсхатологический духъ.

Міру грозить варваризація. Европѣ грозить она и извнѣ и изнутри отъ самой цивилизаціи, не отъ лѣсовъ, а отъ машинъ. Аристократизму культуры наносятся удары. Но безуміе думать, что бороться противъ варваризаціи можно изоляціей и враждой Запада и Востока. Богъ не можетъ быть только на Востокѣ или на Западѣ. Западу придется оставить ту идею, что Востокъ есть для него лишь объектъ материального и духовнаго воздѣйствія. Востокъ есть субъектъ, и въ качествѣ активнаго субъекта онъ вновь войдетъ во всемірную исторію. Невыносимы самодовольство и замкнутость Востока, но также невыносимы самодовольство и замкнутость Запада. Необходимо взаимное восполненіе и обогащеніе. И особенно христіанамъ не подобаетъ такая замкнутость и самодовольство. Христіанство есть универсальное откровеніе и оно вошло въ міръ, какъ универсальная истина. Оно пришло съ Востока, но одинаково и для Востока и для Запада. Мы хотимъ дышать міровымъ воздухомъ и идемъ къ новой универсалистической эпохѣ, въ которой будетъ преодолѣна замкнутость и изолированность всѣхъ частей земли,

какъ и замкнутость и изолированность самой земли, ея размыканіе къ небу и къ инымъ мірамъ.

Есть безликій и антихристіанскій Востокъ. Но онъ не можетъ быть побѣжденъ той цивилизаціей Запада, которая сама дѣлается антихристіанской и безликой. Крайній Востокъ и крайній Западъ могутъ соединиться въ одной и той же безбожной и безчеловѣчной цивилизаціи. И единеніе Востока и Запада во имя Бога и человѣка, во имя Христа и личности должно совершиться и противъ Востока и противъ Запада, которые убиваютъ Бога и, убивая Бога, убиваютъ человѣка.

*Николай Бердяевъ.*

# О РЕЛИГІОЗНОМЪ ЗНАЧЕНИИ СОВРЕМЕННАГО ГЕРМАНСКОГО «ДВИЖЕНИЯ МОЛОДЕЖІ» (JUGENDBEWEGUNG)

---

Глубоко значительное духовное брожение происходит въ современной Германи, главнымъ образомъ среди ея молодого поколѣнія. «Die deutsche Jugendbewegung» («немецкое движение молодежи») несомнѣнно одно изъ самихъ крупныхъ явлений духовной жизни современной Германи. Оно, при всемъ различіи своихъ формъ и проявленій, есть стремленіе вернуться къ правдѣ, простотѣ и непосредственности жизни, къ питающимъ источникамъ жизни, къ настоящему, неподдѣльному, въ противовѣсь «американизаціи», въ противовѣсь бездушной и виѣшней цивилизаціи большого города, съ ея дансингами, кино и развратомъ, стремленіе непосредственно прикоснуться къ потокамъ жизни Природы, къ почвѣ родной страны, съ ея ландшафтомъ, ея народнымъ бытомъ, ея народной традиціей. Это есть въ значительной степени «почвенное» движение, но эта «почвенность» сочетается съ стремленіемъ впередъ, стремленіемъ заново творить жизнь, изъ этихъ основныхъ корней, изъ этой укорененности въ нѣкомъ великому, основномъ питающемъ фонѣ. Они захвачены сознаніемъ реальности чего то Великаго и Основнаго, и изъ этого рождается повышенное ощущеніе жизни, тонъ побѣды, увѣренности, они идутъ завоевывать новую жизнъ.

Wann wir schreiten Seit an Seit  
Und die alten Lieder singen  
Und die Walder wiederklingen  
Fühlen wir, es muss gelingen:  
Mit uns zieht die neue Zeit.

(«Когда мы идемъ дружнымъ строемъ,  
И поемъ старыя пѣсни,

И лѣса вторять намъ,  
Мы чувствуемъ : побѣда обеспечена,  
Новая пора грядетъ вмѣстѣ съ нами»).

Эта любимая пѣсня германского движенія молодежи, которая поется въ самыхъ различныхъ его группахъ, теченіяхъ и организаціяхъ, особенно характерна для психологіи движенія. Они чувствуютъ, что они охвачены мощнымъ потокомъ какой-то новой культуры, новая — и вмѣстѣ съ тѣмъ вѣчно-старая, и вѣчно юная, вѣчно-обновляющія и вѣчно-обновляющія цѣнности раскрылись ихъ глазамъ.

Изъ этого сознанія великой охватывающей Реальности вырастаютъ религіозныя возможности, религіозная значительность этого движенія. Оно таитъ въ себѣ сѣмена преодолѣнія субъективизма во имя чего-то Большого и болѣе Исконнаго, чѣмъ наше маленькое «я», хотя, правда, далеко не всегда въ достаточной мѣрѣ развиваетъ ихъ, хотя, правда, конечный религіозный смыслъ этого преодолѣнія часто не осознанъ или ощущается лишь смутно.

И прежде всего, нѣкая великая, подлинная, нефальцифированная могучая жизнь раскрывается имъ въ Природѣ. Вѣдь въ первую очередь съ самаго возникновенія своего (въ концѣ 19-го вѣка), это юношеское движеніе есть порывъ изъ тѣснаго города на просторъ лѣсовъ и полей. Шумъ лѣсовъ, красота и избытокъ природной жизни охватываютъ молодую душу:

«Birkengr n und Saatengr n  
Wie mit bittender Gebärde  
Halt die alte Mutter Erde  
Dass der Mensch ihr eigen werde,  
Ihm die vollem Hände hin».

(— «Зелень березъ и зелень всходовъ. Какъ бы съ мольбою протягиваетъ древняя Матерь Земля человѣку свои полныя длані, чтобы онъ снова сталъ ей роднымъ»).

Такъ поютъ они во время своихъ странствій — «Wanderungen». Странствія по горамъ и лѣсамъ, ночевки въ лѣсу, въ палаткахъ, у костра, или въ крестьянскихъ амбарамъ, или на сѣновалахъ, купанье на разсвѣтѣ въ рѣкѣ или озере, всякие виды игръ, соединенныхъ экскурсіями, и вмѣстѣ съ тѣмъ стремленіе расширить свой кругозоръ, проникнуть въ исторію своего народа, изучая памятники старины, участвуя въ крестьянскихъ танцахъ, въ хороводахъ, наблюдая мѣстные, еще не убитыя городской цивилизаціей, обычай и обряды. И какъ фонъ всего этого — пѣсня (особенно старинныя пѣсни: походныя пѣсни

ландскнехтовъ, средневѣковые религіозные гимны *Marienlieder*<sup>\*)</sup> (веселые народные мотивы). Они поютъ, попарно проходя черезъ города или деревни, они поютъ когда, свободно сбившись въ кучку или гуськомъ шагаютъ по лѣсамъ и горнымъ тропинкамъ.

Такъ создается новый «стиль жизни» — въ противовѣсь узкомѣщанскому стилю нѣмецкаго общества: простота, чувство товарищества, соединенное съ подобранностью, энергіей, активностью. Стремленіе развить свое тѣло — сдѣлать его сильнымъ, здоровымъ, ловкимъ, соединяется со стремленіемъ сохранить его чистымъ, цѣломудреннымъ, не расхлябаннымъ, не подавляющимъ духовной энергіи молодости. Это стремленіе къ цѣломудрію и къ спортивной дисциплинѣ характерны для многихъ, я сказалъ бы, — для значительного большинства направленій «юношескаго движенія». Это — нѣкій своеобразный аскетизмъ (выражающійся, между прочимъ, и въ воздержаніи отъ табака и алкоголя), имѣющій также и извѣстное общественное обоснованіе.

Ибо другая великая стихія, охватывающая ихъ — стихія родного народа, острое чувство призванія служить родному народу. Идея служенія, служенія въ любви, съ забвеніемъ своего «я», и необходимости строгаго самовоспитанія для этого служенія является коррективомъ къ порою неуравновѣшенымъ восторгамъ «на лонѣ природы», приводившимъ подчасъ къ расплывчатой, иногда смѣшной и тяжеловѣсной сентиментальности, или даже къ уродливымъ нравственнымъ аберраціямъ въ области половой морали. Впрочемъ, и то и другое были частичные уклоны, рѣзко осужденные и отвергнутые лучшими руководящими голосами движенія, ибо для него въ общемъ характерна проповѣдь сдержанности, самообладанія, чистоты тѣла и духа. Моральнымъ стержнемъ для многихъ изъ этой молодежи явилось *повышенное чувство отвѣтственности передъ своей родиной*. Они чувствуютъ со стихійной превозмогающей силой: старшіе братья или отцы пролили кровь свою, отдали жизнь свою за родину, ихъ жертва не можетъ, не должна быть напрасной.<sup>\*\*)</sup> Ихъ призваніе — отдать себя на служеніе родинѣ, если не на полѣ битвы, то въ мирной работѣ.<sup>\*\*\*)</sup> Нужно помочь

<sup>\*)</sup> Даже среди протестантской молодежи — о протестантской молодежи сейчасъ главнымъ образомъ и говорю (*Jugendbewegung* католической молодежи носить болѣе церковный католический характеръ, что понятно). Особенно много поется среди протестантской молодежи средневѣковый гимнъ «*Mario, die Meeressternh*, полный высокой религіозной красоты.

<sup>\*\*)</sup> См. обѣ этомъ Else Frobenius «*Mit uns zieht die neue Zeit*», 1927. Стр. 153, 159.

<sup>\*\*\*)</sup> Этотъ образъ мыслей питается, между прочимъ, произведениями одного изъ любимыхъ писателей этихъ круговъ молодежи — убитаго на войнѣ Вальтера Флекса.

Своей странѣ, но ея политическое и государственное возрожденіе невозможно безъ внутренняго. Во весь ростъ встаетъ передъ молодежью соціальная проблема. Молодежь воспринимаетъ свой народъ, какъ единое великое органическое цѣлое, и не можетъ примириться съ соціальной враждой, съ раздробленностью на партіи, болѣе того — на враждующія между собою стаи. Эта молодежь исполнена исторического чутья, она исторически и реально, конкретно настроена — она принимаетъ все многообразіе народной жизни, во всѣхъ ея разслоеніяхъ и группировкахъ. Но она отвергаетъ классовую рознь, вражду классовъ, она стремится найти общій языкъ, общій фонъ помысловъ и чувствъ, могущихъ объединить народъ въ единый живой и мощный организмъ, она стремится перебросить мосты черезъ разрывъ между классами, возсоздать единство народной психологіи, вырвать многочисленный рабочій классъ изъ лапъ узкой доктрины, отрицающей народное и духовное начало.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ она полна сочувствіемъ къ нуждамъ такъ называемыхъ «низшихъ классовъ населенія» и отнюдь не сочувствуетъ образованію единаго капиталистического фронта. Она отвергаетъ партійное рѣшеніе соціального вопроса, будь то соціалистическое или буржуазное рѣшеніе. Она стоитъ за нравственное рѣшеніе соціальной проблемы — изъ чувства отвѣтственности каждого передъ народнымъ цѣлымъ, она стоитъ за нравственное перевоспитаніе въ духѣ жертвенного служенія отечеству и націи. Отсюда явится и нравственное возрожденіе всего народа.

Ихъ дѣло пока — такъ вѣруетъ эта молодежь — воспитывать себя и своихъ товарищѣй, закалять себя духовно и тѣлесно для возможнаго полнаго, себя забывающаго служенія родинѣ.

Поэтому они такъ чутъ народную традицію и впитываютъ ее въ себя. Они увлекаются сказками, преданіями («загами»), героическими подвигами прошлаго, народной пѣсней, образами великихъ дѣятелей и воспитателей своего народа, сокровищами національной культуры въ лучшихъ ея произведеніяхъ, будучи одновременно свободны отъ вѣшняго самохвального и заносчиваго «казеннаго» націонализма многихъ представителей старшаго германскаго поколѣнія.

Это, повторяю, глубоко исторически укорененное движение, оно вростаетъ въ гущу исторической жизни своего народа, оно родилось, оно вырастаетъ изъ него (поэтому въ немъ такъ много общаго и роднящаго съ германскимъ романтическимъ движениемъ начала 19 вѣка). Болѣе того; оно глубоко укоренено въ конкретной мѣстности, въ конкретномъ ландшафтѣ,

въ конкретной болѣе тѣсной родинѣ — съ ея лугами, лѣсами, холмами, озерами, которые они бороздили и полюбили во время своихъ «странствій». У нихъ чувство патріотизма тѣсно связано съ любовью къ болѣе тѣсной родинѣ, къ родной провинціи, родной области: первое органически выростаетъ изъ другого.

Мы видимъ: стремленіе къ преодолѣнію абстрактности, упадочности, однобокаго индивидуализма \*) на лонѣ жизни природы, и особенно на лонѣ народнаго цѣлага. Но стремленіе къ подлинной основной исконной Реальности не можетъ на этомъ остановиться: оно ищетъ послѣднихъ обоснованій, абсолютно-первичнаго и исконнаго («Hintergrunde» \*\*). Эта молодежь начинаетъ видѣть, что невозможно преодолѣть рознь между классами только изъ чувства національной солидарности. Въ томъ и политически и общественно значительно германское движение молодежи, что оно пришло въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей къ убѣждению, что въ моментъ народнаго кризиса политика вытекаетъ изъ *педагогики*, что возрожденіе жизни народа возможно лишь изъ нравственного возрожденія каждого въ отдѣльности, изъ нравственной работы надъ самимъ собой и другъ надъ другомъ\*\*\*). Нравственное же перерожденіе невозможно безъ основного питающаго фона, безъ силы даваемой намъ изъ исконнаго источника силы, безъ Бога.

Въ нѣкоторыхъ кругахъ молодежи обращеніе къ религіи особенно опредѣленно и ярко, при этомъ оно носить характеръ не абстрактно-надуманный, а органически выростаетъ изъ всѣхъ міроощущенія, ихъ всего «новаго стиля» жизни. Ощущается что здѣсь въ религіи и есть прикосновеніе къ основной Реальности. Изъ этой основной Реальности — такъ чувствуютъ многіе изъ нихъ — должны быть просвѣтлены и освящены всѣ области жизни, и частной и общественной, все наше отношеніе къ окружающему міру. Чтобы не быть голословными, прислушаемся къ тому, что они сами говорятъ. Вотъ, напр., передо

---

\*) Далеко однако не во всѣхъ развѣтленіяхъ и группировкахъ движений молодежи преодолѣвается однобокій индивидуализмъ, наоборотъ; нѣкоторымъ онъ былъ присущъ въ яркой степени. Ибо общеніе съ природой, «лоно природы», стремленіе «вернуться къ природѣ» можетъ порою служить весьма богатой почвой для крайняго его развитія.

\*\*) Срв. юношескій журналъ «Der Bund», 1927, стр. 161.

\*\*\*) Срв. рѣчъ студента Bruno Lemke на съѣздѣ юношескаго движения 11-12 окт. 1913 г. на Hoher Meissner (см. Else Frobenius, I. с. стр. 125). Усиленно подчеркивается эта идея въ юношескомъ журналѣ «Der Bund»: «Wir haben gesehen dass durch Massenarbeit unserer Bundesidee nich gedient ist. Nur die Einzelarbeit schafft in unserer Zielrichtung bleibende Wer e». (Статья Hugo Lubeck'a: «Die Lebensform des Bundes». «Der Bund», 1927. стр. 8.).

мной одинъ изъ журналовъ юношескаго движенія — «Der Bund», органъ одной изъ наиболѣе интересныхъ и духовно мощныхъ группъ: «Der Grossdeutsche Jugendbund», за 1927 и 1928 гг.\*). Это психологическій документъ большой важности и захватывающаго интереса. Отъ него вѣеть большой искренностью, чистотой и свѣжестью духовной. Я не преувеличу, если скажу, что рѣдко отъ какого-либо журнала я имѣлъ впечатлѣніе такого повышенного духовнаго діапазона его участниковъ, такого личнаго жизненнаго, а не только словеснаго, не только «журнальнаго» горѣнія. Это — живые голоса жизни, иногда нѣсколько наивные, но гораздо болѣе зрѣлые, выразившіе по существу, чѣмъ можно было бы ожидать отъ 20—22 лѣтнихъ авторовъ. \*\*) Чувствуется значительный личный опытъ — дѣйствіенный позывъ къ нравственному облагороженію жизни изъ сознанія повышенной отвѣтственности, изъ сознанія чего-то Исконнаго, Основнаго, не проэцированнаго въ васъ изъ нашего «я», не выдуманнаго, не идеи, не отвлеченности, не субъективной какой-либо цѣнности, а чего-то Первичнаго, чѣму принадлежитъ господство и надъ нашимъ «я» и надъ нашей субъективностью. «Etwas Absolutes tritt fordernd an uns heran. Nicht geschaffen mit dem Zweck einer Wohlversteckten Nützlichkeit, sondern hervorge wachsen aus unbedingtem Urgrund aller Dinge. \*\*\*) Субъективистическое воспріятіе религіи отвергается: «Wo Religion so gedeutet wird, ist der Mensch sein eigener Gott und Religion ist Selbstbetrug» — «Тамъ, гдѣ такъ толкуется религія, тамъ человѣкъ — свой собственный богъ, тамъ религія — только самообманъ.\*\*\*\*) Но есть потоки подлинной высшей Божественной Жизни, окружающіе наше бытіе. (Богъ есть высшая цѣль всего существующаго ) «Das Höchste das dem Menschen überhaupt gestellt ist: Gott»\*\*\*\*\*). Вся жизнь, и личная и общественная, и жизнь народа должна быть служеніе Богу — «Zuletzt kommt das höchste, worauf alles hinausgeht: jegliches Tun muss Dienst an Gott sein» \*\*\*\*\*) Жизнь человѣка имѣеть только постольку цѣнность, поскольку она воспринимаетъ въ себѣ лучи вѣчности.

---

\*) Журналъ этотъ продолжаетъ выходить въ свѣтъ, но 1927-ой и 1928-ой года его распроданы и являются библіографической рѣдкостью.

\*\*) Это средній возрастъ участниковъ журнала; нѣкоторые, впрочемъ, еще моложе; есть , конечно, и постарше.

\*\*\*) «Der Bund». Führerblätter des Gross deutschen Jugendbundes. Jahrgang 1928. Стр. 142 (Ein Briefwechsel»)

\*\*\*\*) Статья Karla'a Bocck'a «Die Ueberwindung des Pantheismus » — «Der Bund», 1928, стр. 97.

\*\*\*\*\*) Статья H. Mauer'a «Ehrfurcht» (Der Bund) 1928, стр.44).

\*\*\*\*\*) Статья Hans'a Murer'au Charakter («Der Bund» 1927г. стр. 193).

Но поворотъ не только къ религіи вообще, а именно — такъ у большинства религіозно заинтересованныхъ изъ этой молодежи — къ христіанству. \*)

Личность Христа приковываетъ къ себѣ вниманіе, становится центромъ религіозныхъ устремленій. «Christ ist der heimliche König der «neuen Menschheit», der die Jugend zusteht» — Христосъ есть тайный Владыка того «обновленного человѣчества», къ которому стремится эта молодежь — такъ пишетъ Else Frobinus въ своей замѣчательной и необычайно компетентной и богатой данными книгѣ о юношескомъ движениіи современной Германиі\*\*). Въ обновленной въ духѣ апостольскаго благовѣстія проповѣди о Христѣ усматриваетъ Stählin весь конечный смыслъ этого движенія молодежи\*\*\*). Ибо христіанство привлекаетъ ихъ и ощущается ими не какъ субъективно-расплывчатое настроеніе въ стилѣ религіознаго субъективизма 19 - го вѣка, а какъ побѣдная покоряющая сила Божія. Отсюда освященіе всей жизни, ибо мы захвачены, покорены преизбыточествующей силой Господней:

«Etwas Neues, Ganz-Neues ist geworden... Als Gott, der wirkliche lebendige, erfahrene Gott ins Leben trat, ward aus Stimmung und Idealen Wirklichkeit und Tat.

Urwille hat Urkraft geweckt. «Wer an Mich glaubt, von des Leib werden Ströme des Lebendigen Wassers fliessen»\*\*\*\*)... Der Sieg ist gewiss, da sich in allen menschlichen Wägen, Ordnungen Einsatz und Werk Gottes Sieg \*\*\*\*\*) offenbaren will» \*\*\*\*\*).

Здѣсь развертываются религіозныя возможности огромнаго неизмѣримаго значенія. Лютеранская боязнь жизни (характер-

\*) Срв., напр.: «Der Bund steht auf dem Boden des Christentums und erkennt es als Voraussetzung zur Wiedererneuerung des Volkes an» (статья Hans'a Lades'a «Bund und Religion» «Der Bund» 1927, стр. 130).

\*\*) Else Frobenius. «Mit uns zieht die neue Zeit» Eine Geschichte der deutscher Jugendbewegung. Deutsche Buch Geweinschaft. Berlin 1927.

\*\*\*) Въ своей книгѣ «Schicksal und Sinn der deutschen Jugend» (1926).

\*\*\*\*) Очень интересно, что сходное настроеніе: сознаніе побѣды Божій, изъ которой вырастаетъ обновленіе всей нашей жизни, господствуетъ въ такъ называемыхъ «младороссихъ» кругахъ русской эмигрантской молодежи. Срв. слѣд. двѣ статьи въ младороссихъ «Оповѣщеніяхъ»: «О будняхъ и о потокахъ Жизни» (и здѣсь въ центрѣ текстъ: «Кто вѣруетъ въ Меня, у того изъ чрева потекутъ рѣки воды живой». «Оповѣщеніе» № 2) и «О духѣ побѣды» («Оповѣщеніе» № 4).

\*\*\*\*\*) Курсивъ мой.

\*\*\*\*\*\*) Статья Hansjörg'a Nebe. «Religiöse oder politische Bewegung» («Der Bund» 1927, стр. 136-137).

ная особенно для официального германского лютеранства), лютеранская проповедь квітизма, недооцінка подвига, недооцінка значительности плоти и міра непонятна уже для этой молодежи. Она стремится къ полному христіанству, къ христіанству, которое является закваской для всей жизни: и для внутренняго нравственаго подвига и для общественнаго служенія. Болѣе того, нѣкоторыя изъ духовныхъ руководителей движенія молодежи понимаютъ, что лишь изъ полноты апостольскаго благовѣстія, изъ полноты Вѣчной Жизни, вошедшей въ міръ, Сына Божія ставшаго плотію и воскресшаго во плоти и внесшаго съмѧ Вѣчной Жизни въ міръ и матерію, получать религіозное радостное просвѣтленіе и отношеніе наше и къ тѣлу и къ природѣ. И тѣло наше и виѣшняя природа имѣютъ положительную цѣнность: ибо Слово плоть бысть и побѣдило смерть. Сынъ Божій воскресъ во плоти. Изъ этого центра мѣняется все отношеніе къ виѣшнему міру, преодолѣвается однобокость, ложная духовность, развивающаяся въ протестантизмѣ.

Wilhelm Stählin пишетъ въ своей книжкѣ «Vom Schicksal und Sinn der deutschen Jugend» (1927) слѣдующія строки (въ главѣ «Der Leib» — «Тѣло»): «Евангеліе есть проповѣдь о новомъ мірѣ, который творить Богъ. Въ этомъ новомъ мірѣ и тѣло имѣеть участіе. Царство Божіе, котораго мы ожидаемъ, не есть царство отвлеченныхъ духовъ, но царство искупленной тѣлесности (kein Reich blutleerer Geister, sondern ein Reich erloster Leiblichkeit)... Самъ Господь, соторвившій тѣло, хочетъ дать просіять Славѣ Своей въ тѣлахъ человѣческихъ (Will seine Herrlichkeit an menschlichen Leibern offenbaren) («Тѣлесно есть конечная цѣль путей Господнихъ») «Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes», Oetinger). ( Поэтому конечное слово чаяній христіансіи суть не бессмертіе души, а воскресеніе тѣла. Въ этомъ — сдіное иетииное «одухотвореніе» тѣла (Das allcin ist wahrhaftc «Vergeistung» des Leibes»)

Весь энтузіазмъ, обращенный на тѣло наше, имѣеть, саmъ того не еознавая, въ виду одну великую надежду: тѣло не только чаетъ тлѣнной земной дѣйствительности, не только мѣсто демоническихъ похотей, но твореніе Божіе, образъ елавы Его, храмъ Духа Его, призванное быть воекрсшимъ въ Царствіи Божіемъ. Но только вѣра въ воекрееніе говорить о томъ, къ чсму безсознательно стремится горячая любовь къ нашей тѣлесной природѣ («Aber nur der Auferstehungsglaube redet von dem, was jene Sehnsuchtsvolle Liebe meint»).

И вотъ мы видимъ, что Отецъ прославилъ человѣческое тѣло Сына, какъ сіяющій образъ вышаго міра и высшей дѣйствительности. Только здѣсь и нигдѣ больше открывается

намъ конечный смыслъ тѣлесности — Da hat der Vater den menschlichen Leib des Sohns zum durchscheinenden und lichtenden Bild einer hoheren Welt und Wirklichkeit «verherrlicht». Hier und nirgends sonst leuchtet der letzte Sinn des Leibes auf»... стр. 57-58).

Христіанство воспринимается этими кругами молодого поколѣнія въ мужественныхъ тонахъ: подвига \*) и побѣды, какъ преизбыточествующая Реальность, покоряющая міръ, не только «внутренній», но и «внѣшній», какъ освященіе души и тѣла и міра, и всей ткани жизни. \*\*) Эти тона лишь намѣчаются, но они показательны какъ съмѣя возможнаго религіознаго развитія огромной важности. Возможно, что мы тутъ имѣемъ одинъ изъ самыхъ мощныхъ факторовъ (ибо дано сіе изъ непосредственнаго жизненнаго чувства, изъ опыта жизни, а не изъ теоретическихъ лишь предпосылокъ), столь глубоко необходимаго религіознаго возрожденія протестантской Германіи, переживающей острѣйшій религіозный кризисъ.

Прорывъ уже не изъ городовъ на «лоно природы», какъ это осуществляютъ въ своихъ экскурсіяхъ германскіе школьнікі-студенты, а изъ узости однобоко-абстрактнаго, чисто-индивидуалистического, полусектантскаго воспріятія міра и христіанства на широту побѣднаго благовѣстія и Вѣчной Жизни, вошедшей въ міръ и побѣдившей міръ и просвѣтлившей міръ — и тварь и человѣка.

Интересно было бы въ другой разъ подробно отмѣтить и все болѣе намѣчающееся въ протестантизмѣ стремленіе — содержаніе христіанства воспринять не какъ чисто индивидуалистическое переживаніе, а какъ мощный потокъ Реальности Божіей, охватывающей меня вмѣсть съ братьями и ставящей насъ передъ Богомъ въ единеніе любви. Преодолѣніе субъективистической самосредоточенности и субъективистического проявления во имя великаго общенія любви, сочетаніе солидарности съ индивидуальной свободой, органическое, а не внѣшне-механическое сочетаніе всѣхъ и каждого въ единую великую жизнь — вотъ мысли, которыя усиленно разрабатываются, правда,

\*) См., напр., въ статьѣ Hans'a Lades'a *Weihnachtsgedanken* (Der Bund, 1927, стр. 213) «Gibt uns nicht Christus ein Beispiel von Heldenntum, über alles menschliche Mass erhoben, das nur gläubig gcahnt, nie aber begriffen werden kann?» Человѣкъ, принимающій подвигъ, человѣкъ героической настроенности, der heldische Mensch — падаетъ передъ симъ чудомъ на колѣна. Онъ слышалъ призывъ Христа стать ученикомъ и послѣдовать Ему въ подвигѣ, бореніи и отданіи себѣ.

\*\*) *Der heilige Gott fordert eine gehilige Menschlichkeit* («Богъ Святый требуетъ освященнаго человѣчества» — статья Karl'a Boeck'a «Die Uberwindung des Pantheismus», «Der Bund», 1928, стр. 98).

пока больше въ примѣненіи къ жизни народнаго цѣлаго, ибо идея Церкви лишь весьма слабо еще предносится ихъ глазамъ, въ нѣкоторыхъ, духовно руководящихъ кругахъ германскаго юношескаго движенія. Голоса эти, впрочемъ, раздаются все громче и намѣчаютъ новые — и вмѣстѣ съ тѣмъ исконные, изначальные, но забытые — пути религіозной жизни. \*)

Велика можетъ быть роль Восточнаго Православнаго Христіанства въ дѣлѣ братской помощи этому процессу религіознаго выпрямленія, религіознаго обогощенія и обновленія, особенно какъ онъ протекаетъ въ средѣ этихъ многообѣщающихъ, лучшихъ м. б. круговъ молодого поколѣнія германскаго народа. Но эта братская помощь требуетъ величайшей осторожности, сдержанности и деликатности.

Трудно заглядывать впередъ, но невольно приходишь къ мысли, что за этимъ провозглашеніемъ «новаго стиля» жизни, за этимъ одухотвореннымъ стремленіемъ послужить родному народу и отдать себя въ служеніе ему, за этимъ углубленіемъ и одухотвореніемъ національнаго чувства, за этой проповѣдью строгой самодисциплины и вмѣстѣ съ тѣмъ за этимъ порывомъ къ богатству и полнотѣ Природы, за этимъ стремленіемъ къ настоящему, нетронутому, неискаженному, исконному и основоположному, къ побѣдной *Реальности* зреТЬ, можетъ быть, — пускай въ тишинѣ и мало замѣтно — великая жатва Господня.

Николай Арсеньевъ.

---

\*) Особенно интересны слова одного изъ видныхъ дѣятелей движенія молодежи Heinz Dietrich Wendland'a въ журналѣ «Zeitwende» — «Проблема движенія молодежи полна религіозныхъ предчувствій и надеждъ. Это — проблема религіознаго общенія, проблема общины... Дѣло идѣтъ въ конечномъ счетѣ обѣ истинномъ живомъ общеніи вообще, о безусловномъ основаніи и вѣчной цѣли общенія, близость которой въ данный исторический моментъ ощущается сильнѣе, чѣмъ когда либо прежде... Передъ религіознымъ движеніемъ молодежи, бояря его въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова, начинаютъ опять воскресать во всемъ своемъ значеніи величія древнія слова о Церкви, о Царствѣ Божіемъ, о тѣлѣ Христовомъ, обѣ общеніи святыхъ, о Духѣ Святомъ, который полагаетъ основы истинному общенію... Таинство Евхаристіи какъ питающей источникъ общенія становится опять превозмогающей и потрясающей Реальностью. Истинное общеніе вырастаетъ лишь изъ стоянія передъ лицомъ Божіимъ».

Еще показательнѣе, ибо они сще непосредственнѣе исходять болѣе изъ гуши молодежи, слова изъ юношескаго журнала «Der Bund»: «Denn Gemeinschaft ist nicht anders m鰎glich, als dem, der Kraft aus der Ewigkeit bekommt und sein Leben auf die Jenseitigkeit richtet. «Wir haben hier keine bleibende Stätte, aber die zukünftige suchen wir» — erst wo dieses Wort über cincr Schaar, Sleht, kann von einer Gemeinschaft gesprochen werden... Wir müssen aus der blossen Kameradschaft vordringen zur Gemeinschaft. Die ist aber nur dem im Gebet von sich und der Welt freigewordenem Menschen zugunglich». (Статья въ «Religose Selbsterziehung». «Der Bund», 1928, стр. 95).

## НОВЫЯ КНИГИ.

---

Max Pribilla, S. J. *Um kirschliche Einheit.* Stockholm Lausanne. Rom. Freiburg i. B. 1929 г.

Книга извѣстнаго католическаго богослова М. Pribilla посвящена очень подробному изученію т. наз. «экуменическаго движенія», которое является выраженіемъ стремленія различныхъ христіанскихъ исповѣданій къ возстановленію церковнаго единства. «Экуменическое движеніе», какъ оно проявляется въ различныхъ фактахъ — въ съѣздахъ, въ созданіи общехристіанскихъ организацій и т. д. очень сложно и многообразно. Въ немъ съ чрезвычайной яркостью проявляется трагическая раздробленность христіанскаго міра, роковое взаимное непониманіе и величайшія трудности на пути къ возстановленію утраченаго единства. И все же это экуменическое движеніе не есть что то случайное и поверхностное, искусственное и безплодное въ немъ находить свое выраженіе глубокая тоска современной вѣрующей души объ осуществленіи внутри всего христіанскаго міра завѣта взаимной любви. Безконечные споры, фанатическая вражда однихъ исповѣданій по отношенію къ другимъ, нетерпимость и нежеланіе понять другъ друга вызываютъ наружу потребность ощутить реально наше единство во Христѣ, ибо никто, кто любить Христа и живеть Имъ, не можетъ и не долженъ быть намъ чуждъ. Но какъ реализовать эту мечту о сближеніи, какъ преодолѣть эти огромныя историческія затрудненія, которые наполнялись вѣками, которые создали безконечныя перегородки между христіанами? Исторія экуменическаго движенія въ XX вѣкѣ показываетъ очень отчетливо, какъ трудно, почти невозможно достигнуть единенія въ самыхъ общихъ и безспорныхъ вещахъ. И все же нельзя не радоваться тому, что экуменическое движеніе растетъ и крѣпнетъ, захватывая все большіе круги и все глубже ставя свою задачу.

М. Pribilla даетъ въ своей книгѣ очень объективное и подробное изложеніе двухъ наиболѣе важныхъ конференцій экуменическаго характера — Стокгольмской и Лозанской. Исторія подготовки этихъ съѣздовъ, ихъ организаций, работа и итоги

работы описаны чрезвычайно подробной отчетливо. Можно безъ преувеличения сказать, что книга Pribilla является прекраснымъ введеніемъ въ огромную литературу, посвященную указаннымъ двумъ конференціямъ.

Но въ книгѣ выступаетъ съ полной силой и вся непримири-  
мость и неуступчивость католической церкви въ отношеніи къ  
экуменическому движенію. Хотя авторъ старается съ возможно  
большой силой развить основанія этой позиціи Рима, но его раз-  
сужденія не могутъ ослабить тяжелаго впечатлѣнія отъ того  
торжества формализма и юридизма, которымъ окрашена като-  
лическая точка зрења. Христіанскій міръ тяжело боленъ  
въ наше время, и источникъ этой болѣзни — не только въ одной  
раздробленности христіанства, но и въ утратѣ (у католиковъ)  
скорби объ этой раздѣленности. Не то странно и больно, что они  
върятъ въ абсолютность католической Церкви (ибо и мы вѣ-  
римъ въ абсолютность нашей православной Церкви), а то,  
что они не хотятъ даже общенія съ тѣми, кто не согласенъ съ  
ними и требуютъ прежде всего подчиненія себѣ, какъ предва-  
рительного условія самаго общенія! Эта твердокаменность,  
настоящее окамененное нечувствіе и потеря основного завѣта  
Христа находять свое возмѣщеніе въ усиленныхъ часто совер-  
шенно виѣшнихъ попыткахъ подчинить Риму тѣхъ, кто не съ  
ними... Мы, православные, глубоко скорбимъ о трагедіи хри-  
стіанства, но именно потому, что мы реально чувствуемъ въ на-  
шей Церкви полноту Христовой истины, мы не боимся посѣщать  
съѣзы, на которыхъ встрѣчаемся съ протестантами. Мы опре-  
дѣленно и отчетливо свидѣтельствуемъ объ истинѣ, открытой  
намъ въ Православіи, но охотно беремъ и все то доброе, что на-  
ходимъ у другихъ. Думаемъ, что этотъ путь любви и уваженія  
есть единственный путь «экуменическаго движенія», могущій  
если не до конца преодолѣть, то хотя бы ослабить роковыя раз-  
дѣленія внутри христіанскаго міра.

Рекомендуемъ всѣмъ, кого интересуетъ экуменическая  
проблема, прочитать цѣнную, хотя и одностороннюю книгу  
Pribilla.

В. В. Зѣньковскій.

## БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ.

1 Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostoiewskis Quellen,  
Entwürfe und Fragmente, erläutert von W. Komarowitsch. —  
R. Piper und C-ie, Munchen, 1929. S. XXXVI +619 ).

Новый томъ нѣмецкаго изданія рукописнаго наслѣдія До-  
стоевскаго представляетъ особый интересъ. И лишній разъ при-  
ходится пожалѣть, что оригиналъ текстъ остается недоступ-

нымъ, и мы принуждены пользоваться переводомъ тамъ, гдѣ такъ было бы важно слѣдить за каждымъ оборотомъ мысли, за каждымъ оттѣнкомъ и намекомъ. — По самому характеру своему, вновь изданные материалы не поддаются краткому обозрѣнію. Это — разрозненные замѣтки, выписки и наброски. Здѣсь требуется подробный, часто мелочный анализъ. Отчасти онъ продѣланъ В. Комаровичемъ въ его вступительной статьѣ и въ примѣчаніяхъ, — это половина всей книги. Комаровича интересуютъ прежде всего историко-литературные вопросы: о композиціи, о генезисѣ типовъ. Но тѣмъ самымъ и онъ вводить въ внутреннюю исторію творчества Достоевскаго. Въ основномъ съ Комаровичемъ нельзя не согласиться. И прежде всего, самая композиція послѣдняго романа Достоевскаго безспорно связана съ идеями Н. Ф. Федорова. Не случайно трагическимъ центромъ романа оказывается отцеубійство, — это прямая антитеза тому «общему дѣлу» братства и любви, которое по мысли Федорова должно завершиться всеобщимъ возсоединеніемъ и воскрешеніемъ предковъ. Въ первоначальныхъ наброскахъ Достоевскій дважды говорить о воскресеніи и воскрешеніи предковъ, какъ задачѣ. Въ окончательномъ текстѣ уже нѣтъ этой мысли, но воскресные тона и мотивы пронизываютъ весь романъ. Не-братство братьевъ, убійство и воскресеніе, — вотъ трагической темы въ «Карамазовыхъ», навѣянныя Федоровымъ. Давно уже было известно, что идеи Федорова произвели на Достоевскаго яркое и мощное впечатлѣніе, — Комаровичъ сообщаетъ и новые біографическія подробности. И при всемъ томъ, вліяніе Феодорова было преходящимъ. Это былъ толчокъ, въ силу которого окристаллизовались давнія думы Достоевскаго — о преображеніи страстнаго эроса въ возсоединяющую силу. И въ творческомъ синтезѣ Достоевскаго Феодоровскіе мотивы своеобразно претворились. Въ этомъ синтезѣ всего сильнѣе было другое вліяніе, — давнишнее впечатлѣніе отъ образа Святителя Тихона Задонскаго. Комаровичъ подробно разсказываетъ о повторявшихся опытахъ Достоевскаго зачертить его образъ, который, по его собственному признанію. «принялъ въ свое сердце» еще въ 1861-мъ году. Образъ старца Зосимы не есть портретъ святителя Тихона, — отъ портретнаго замысла Достоевскій отказался. Это идеальный образъ, художественный синтезъ, пророческая мечта, — но сложился онъ подъ преобладающимъ впечатлѣніемъ отъ Задонскаго старца. Отсюда тотъ радостный духъ, который Леонтьевъ принялъ за выдуманное «розовое христіанство» и отвергъ, какъ гуманизмъ. Въ одномъ Леонтьевъ былъ правъ: Зосиму Достоевскій не списывалъ со старца Амвросія... Когда онъ ѻхалъ въ 1878 г. въ Оптину, онъ уже носилъ въ своемъ сердцѣ и въ своемъ творческомъ воображеніи образъ кроткаго и святого старца; но то, что увидѣлъ онъ

тамъ, не разбило его мечты, и онъ вставилъ уже прежде слагавшійся образъ въ рамку Оптиної Пустыни... Комаровичъ убѣдительно показываетъ, какъ въ жизнеописаніи старца Зосимы претворились и повторились факты изъ житія св. Тихона, — а въ поученіяхъ Зосимы слышатся преображенскіе и воскресные мотивы наставленій Задонскаго чудотворца, и даже слова и обороты нерѣдко повторяются. Съ другой стороны, Комаровичъ показываетъ, что Достоевскому много дали «Сказанія» инока Парfenія, который онъ зналъ уже давно, — въ свое время ими страстно увлекался Ап. Григорьевъ. Можно согласиться, что языкъ Парfenія помогъ Достоевскому найти вѣрный стиль для поученій старца Зосимы, что его рассказы могли вдохновлять, будить воображеніе. Но самъ Парfenій слишкомъ далекъ отъ Зосимы, и свѣта въ его «Сказаніяхъ» немного... Комаровичъ не доводить своего анализа до конца. Во всякомъ случаѣ въ святителѣ Тихонѣ нельзя видѣть представителя древней Руси. Въ томъ и заключается его своеобразіе, что былъ онъ по своему духовному типу человѣкомъ новой, уже послѣ-Петровской эпохи, что онъ прошелъ «латинскую» школу и совсѣмъ не чуждался западной религіозной литературы (срв. Іоанна Арнданта) Это былъ человѣкъ смутнаго XVIII-го вѣка. И типъ его благочестія, и характеръ его богомыслія очень далеки отъ средняго московскаго типа XVII-го вѣка. Неожиданно, у св. Тихона обновляются свѣтозарныя созерцанія, древне-византійскихъ мистиковъ, — видѣніе єаворскаго свѣта, паѳосъ Преображенія, и вся заливающая радость, такъ рѣзко оттѣняемая его частою скорбью смущеніемъ. И въ извѣстномъ смыслѣ, онъ предвѣстникъ преп. Серафима... Здѣсь Достоевскому открывалась не древняя, но внутренняя Русь. — Въ комментаріи Комаровича очень интересна глава объ Алешѣ и Грушенькѣ, объ ихъ, какъ бы мистическомъ, бракѣ. Онъ возстановливаетъ творческую предисторію этого мотива у Достоевскаго (прежде всего чрезъ «Бѣсы») и прослѣживаетъ его дальше, до Гоголевской «Страшной мести»... Впрочемъ, можно спорить о значеніи этой сцены въ замыслѣ Достоевскаго. Это связано со смысломъ образа Алеши, и этотъ образъ все же остается неяснымъ. Комаровичъ не упоминаетъ о записи Суворина въ его Дневникѣ со словъ Достоевскаго, что Алеша впослѣдствіи долженъ дойти до террора и до эшафота. Это требуетъ объясненія, — какъ прозиралъ Достоевскій въ будущее «братьевъ Карамазовыхъ»? — Комаровичъ не разбираетъ творческой исторіи «Легенды о Великомъ Инквизиторѣ», выпѣляя эту главу своего комментарія въ особый очеркъ. Это чувствительный пробѣлъ въ его изслѣдованіи, такъ какъ «Легенда» есть одинъ изъ трагическихъ узловъ романа. Ея смыслъ еще не разгаданъ до конца, и можно спорить, что хотѣлъ въ ней

сказать Достоевскій. Сейчасъ можно твердо сказать, что въ ней скрестились и кристаллизовались его давнія думы. Въ частности уже въ «Хозяйкѣ» (1847) Муринъ говорить почти то-же, что Инквизиторъ: «Нѣть у человѣка заботы мучительнѣе, какъ найти того, кому бы передать поскорѣе тотъ даръ свободы, съ которыемъ это несчастное существо рождается. Но овладѣеть свободой людей только тотъ, кто успокоить ихъ совѣсть... Есть три силы, единственныя три силы на землѣ, могущія навѣки побѣдить и плѣнить совѣсть этихъ безсильныхъ бунтовщиковъ для ихъ счастья, — эти силы: чудо, тайна и авторитетъ... Мы скажемъ имъ, что всякий грѣхъ будетъ искупленъ, если сдѣланъ будетъ съ нашего позволенія»... (Срв. статью А. Л. Бема: «Драматизация бреда» въ пражскомъ сборникѣ: О Достоевскомъ, I-1929). Можно думать, что композиція «Легенды» была подсказана, на Достоевскому среденевѣковыми пародіями на папство. *Ipitum Sancti Evangelii secundum marcus argenti. In illo tempore dixit Papa romanio: Si Filius hominis venerit ad sedem Majestatis Nostrae, dicite: Amice, ad quid venisti? et si pulsans perseveraverit nihil dans vobis, ejicite cum in tenebras exteriores...* (изъ Cazmina Buzапа, см. статью И. И. Лапшина: «Какъ сложилась; Легенда о Великомъ Инквизиторѣ?» въ томъ же пражскомъ сборнике). Однако, вопросъ не въ томъ, какъ и откуда возникаютъ отдельные мотивы «Легенды», но что хотѣлъ Достоевскій высказать. Давно уже было признано, что онъ говорилъ не только о католичествѣ. Можно сказать рѣзче, — «Легенда» написана прежде всего не о католичествѣ. И Достоевскій въ ней говорить не о противорѣчіяхъ христіанской жизни, не о «двойной истинѣ», но а замыслѣ основать благополучіе на принужденіи, — и этотъ замыселъ шире и старше католицизма. Это — «римская идея», побѣждающая въ католичествѣ завѣты Христа. Но прежде всего Достоевскій встрѣтился съ нею въ соціализмѣ, и былъ потрясенъ трагизмомъ принужденія, и трагизмомъ обюдостороннимъ — для принуждающихъ, можетъ быть, даже большимъ, чѣмъ для принуждаемыхъ. И наблюденіе обобщалось: въ соціализмѣ Достоевскій увидѣлъ обмірщенное католичество, — такъ онъ пришелъ къ католической проблемѣ. Съ католической идеей онъ борется чтобы преодолѣть соціалистический хиліазмъ, «третье искушение» — Аполлона, поднявшагося на Христа. И «Легенда» есть притча о «римской идеѣ». Комаровичъ въ своемъ комментаріи показываетъ, что антитеза Востока и Запада, «Византіи и Рима», вплетается въ интимную композицію романа: Иванъ, Катя, Смердяковъ, — это манифестація западнаго духа. Въ романѣ есть внутренняя діалектическая полемика съ «женевскими идеями» (постоянная тема Достоевскаго) и съ жоржъ-зандизмомъ, — въ него включена нѣкая пародія на сантименталь-

ный романъ, прежде всего на Mauprat, откуда многіе композиціонные мотивы повторены въ сценахъ убійства и суда. Такъ идеологическая полемика переходитъ въ литературную. И именно въ планѣ этой внутренней борьбы Достоевскаго съ «женевскими идеями» и съ принципами 89-го года, то-есть съ секулярной идеею свободы, равенства и братства, и нужно объяснять «Легенду». Образомъ Инквизитора Достоевскій хотѣлъ сказать, что утвердить благополучіе на принужденіи можно только чрезъ усыпленіе совѣсти, и своей, и чужой. — Вновь изданные материалы не объясняютъ замысла «Братьевъ Карамазовыхъ» до конца. Одно важное наблюденіе можно сдѣлать: въ первоначальныхъ наброскахъ Достоевскій называетъ дѣйствующихъ лицъ будущаго романа именами своихъ прежнихъ героевъ, — такъ будущаго Алешу, обозначаетъ, какъ — «Идіота». Это показываетъ непрерывность его творческой мысли. Всегда живеть онъ въ единомъ мірѣ творческихъ видѣній, своеобразныхъ символическихъ миѳовъ, — и по временамъ зарисовываетъ свои текучія созерцанія. И всегда размышляетъ объ одномъ: о личности и средѣ, свободѣ и принужденіи, о примиреніи и раздорѣ... Это его основная апорія. Достоевскій все время пишетъ какъ бы одну картину, всѣ его романы только эскизы къ ней. И «Братья Карамазовы» тоже эскизъ, — полотно осталось недописаннымъ. Творческій путь Достоевскаго не былъ прямымъ, онъ вился. И всѣ завитки и зигзаги онъ творчески включаль въ свой синтезъ, какъ его діалектическіе моменты и мотивы. Достоевскаго остро тревожиль соблазнъ хиліазма, онъ не всегда умѣль его побѣдить... Не побѣдилъ и въ послѣднемъ романѣ. Но ярко освѣтиль путь исхода. Таинственное видѣніе Алеши надъ гробомъ старца переходить за грань исторіи. «Кана Галилейская» — конецъ исторіи, серафическимъ свѣтомъ озаряющій историческую страду. Это не синтезъ, но тема синтеза: не хиліазмъ, но преображеніе и воскресеніе. — Твореніе Достоевскаго, это необработанная метафизическая руда; и ждетъ она, и требуетъ спекулятивной обработки. Можетъ быть, для этого уже наступаетъ время.

Георгій В. Флоровскій.

1929. XII. 23.

---

**Imp. de Navarre, 5, rue des Gobelins, Paris.**

---



